JOURNAL ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME V

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
A. BARTH, BERGAIGNE, CLERMONT-GANNEAU, J. DARMESTETER, J. DERENBOURG
FEER, FOUCAUX,
HALÉVY, OPPERT, RENAN, E. SENART, ZOTENBERG, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME V



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

À L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXXV

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1885.

CONTES ARABES,

EN DIALECTE DE LA HAUTE-ÉGYPTE,

PAR

M. H. DULAC.

AVANT-PROPOS.

Les quatre contes qui suivent ont été recueillis par moi, à Louxor, au mois de mars 1884. Les trois premiers sembleront sans doute assez insignifiants, ils n'ont guère en effet d'autre intérêt que quelques particularités dialectales. Ils m'ont été contés par un petit ânier, enfant de douze à treize ans. Le conteur est novice encore. On s'en aperçoit de reste à la brièveté excessive et à la sécheresse du récit, au manque d'expressions pittoresques et piquantes, aux transitions d'une monotonie maladroite.

Le dernier de ces petits récits paraîtra peut-être à la fois plus intéressant et mieux conté. Je le tiens d'un حشّاش, bouffon et conteur de profession. Sans me faire grande illusion sur la valeur de ces récits, je serais heureux que les amateurs de littérature populaire, si nombreux aujourd'hui, trouvassent quelque plaisir à les lire. Quant aux arabisants, peut-être y pourront-ils rencontrer quelques mots et quelques expressions vulgaires qui n'avaient pas encore été signalés. C'est du moins dans cet espoir que je me hasarde à offrir ce petit travail au public. J'aurais pu beaucoup multiplier

les notes si j'avais voulu m'étendre sur tous les vulgarismes qui se rencontrent au cours de ces contes, mais cette besogne m'a semblé complètement inutile.

Je n'ai voulu signaler en note que les mots et les manières de dire propres à la Haute-Égypte. Pour ce qui est commun à la Haute-Égypte et au Caire, je dois me borner à renvoyer le lecteur aux excellents ouvrages du regretté docteur Spitta.

H. D.

I

كان فيه واحد راجل مخلّف ولد وبنت من امرأته اسم الولد الشاطر محمّد بعد شويه ماتت امّه اتجوّز ابوهم تانى ما جابت شيء المرأة الثانيه اولاد ولا بنات وعلى شان ذى غارت على الشاطر محمد واخته بعدًا قالت للشاطر محمد ولأخته روحوا الخلاء هاتوا وقيد [1] الّى يجىء مدّام أدّى له بيضه بعدًا يسرق الشاطر محمد من اخته الوقيد وملأ معطفه هو روّح [2] أدّت له البيضه أكلها قالت له تعالَ أشوف رأسك ممكن فيه قمل سوّمته على وركها أخدت السكينه ذبحته بعدًا قطعته حِتَت وحطّته في الحلّه وقادت [3] عليه بالوقيد الّى جابه جاءت أخته من الخلاء قالت يا امرأة أبوى أخوى فاين [4] قالت راح الكتّاب قيدى انتِ

[1] وقيد « bois à brûler ». Ne se dit que du menu bois, des broussailles et aussi des debris de paille, de la fiente dessechée, enfin de tout ce qui sert à allumer le feu et à chauffer le four.

[2] روّح « s'en revint à la maison ». Tres fréquent au Caire aussi bien qu'en haute Égypte.

[3] قادت « elle alluma ». Vulg. pour وقدت.

[4] فاين *féne* « où ». Vulg. souvent signalé. Au Caire on dit أَيْن

على الحلّه لمّا إملأ الجرّه وأَقوءْ لكن ما تكشفى شىء الحلّه قالت طيّب خلّتها طلعت برّا الباب كشفت البنت الحلّه لَقِيَتْ[1] صباع أُخوها الخنصر فيه خاتم لما خَبَرته[2] أنّه أُخوها بَقِيَتْ تبكى جاءت مرأة أبوها من البحر قالت لها يا بنت كشفت الحلّه قالت لا قالت تبكى ليه أُمّال قالت من الدخان بَعْدًا طاب الولد استوى كبّوا أكلوا فى العشيّه قالت يا بنت تعالى كُلى قالت البنت أنا شبعانه أكلت المرأه وجوزها البنت قعدت تنقّى[3] العظم بتاع أُخوها بعد ما أكلوا لفطت العظم كلّه حتّصنه وحطّته فى الحقّ على شان ما بَعْدًا تبقى تشمّ ريحة أُخوها لمّا تتوحّشه بعدًا خلّته بعد اتنا عشر سوم فتحت الحقّ طلع عصفور قال أنا الزرزور الأخضر[4] مرأة أُبوى ذبحتنى

et فأين; outre ces deux formes, on emploie parfois en haute Égypte la forme وَيْن.

[1] لَقِيَتْ «elle trouva». On prononce bien distinctement, en haute Égypte, *légiet* (prononcez le *g* dur et faites sonner le *t*); au Caire, on dirait *la'at*. Les verbes بَقِىَ et لَقِىَ sont devenus au Caire بَقَى et لَقَى; au contraire, au Caire comme dans la haute Égypte, on dit *rédi, rédiet, rédit*... «il a consenti, elle a consenti, j'ai consenti...»

[2] خبرته. Le verbe خَبَر s'emploie continuellement en haute Égypte pour «connaître, reconnaître». Au Caire, on dirait عرف.

[3] تنقّى «(se mit) à trier et à rassembler». Ces deux mots m'ont semblé nécessaires pour rendre نقّى, qui signifie «prendre», mais en faisant un choix, un triage. On dit à quelqu'un, en lui offrant le choix entre plusieurs objets, نَقِّ, c'est-à-dire, «choisis et prends ce qui t'aura plû».

[4] الزرزور الأخضر «l'oiseau vert». Cet oiseau vert qui abonde dans

وأبوى يأكل لحامى وخيّتى[1] تلقّط فى عظمى قالت له قل يا زرزور قال لها افتحى حجرك فتحت رمى لها شويه ذهب قالت له مرأة أبوه قل يا زرزور قل قال لها افتحى خشمك فتحت له خشمها رمى لها قرطاس سمّ ماتت قال له أبوه قل يا زرزور قال له افتح خشمك[2] وأنا أقول فتح خشمه رمى له قرطاس سمّ[3] مات على شان أنّه أكل وما سأل شىء بقى العصفور يجىء عند اخته فى الا...ن وفى النهار ويفرّ[4] عاشوا كذا مبسوطين بعدًا أخو مرأة أبوه مسكه فى الليل وذبحه وقعدت أخته تبكى وحزنت ما معها شىء ولا أمّ ولا أبو ولا أخو ما معها شىء إلّا وجه الله

Il était [une fois] un homme qui, de sa femme, avait eu [deux enfants], un garçon et une fille. Le

la plaine de Thèbes, est de la grosseur d'un moineau, mais de forme et d'allures plus élégantes. Ce n'est ni un sansonnet, ni une grive.

[1] خيّتى «ma petite sœur». Je ne trouve pas le mot خَيّة dans les dictionnaires mais M. Dozy donne la forme masculine خَىّ, diminutif de اخ. Au Caire, خَىّ s'emploie assez souvent en s'adressant à quelqu'un avec une nuance de familiarité dédaigneuse, de la même manière que, en français, l'expression «mon cher».

[2] خَشَمك *khachameh* «ta bouche» (voir ce que dit Dozy, d'après Lane). Ce mot est particulier à la haute Égypte. Au Caire, on emploie le mot فم (prononcez *foumm*), et surtout حنكة *ḥanaka*.

[3] قرطاس سمّ «un petit paquet de poison». Le mot قرطاس s'emploie pour désigner les morceaux de papier roulés, les «cornets» où les épiciers et les droguistes mettent leurs denrées.

[4] يفرّ «il s'envolait». فرّ «s'enfuir» est devenu, en haute Égypte, absolument synonyme de طار, يطير, et signifie «voler» et «s'envoler».

garçon s'appelait Mohammed l'Avisé. Peu de temps après [lui avoir donné naissance] sa mère mourut. Leur père se remaria. Sa seconde femme ne lui donna ni fils ni filles et, pour cette raison, elle prit en haine Mohammed l'Avisé et sa sœur. Alors elle dit un jour à Mohammed et à sa sœur : « Allez-vous-en dans la campagne, [et] rapportez [en] du bois à brûler. Celui qui [re]viendra le premier, je lui donnerai un œuf. » Et puis voilà que Mohammed l'Avisé volait à sa sœur le bois [qu'elle avait rassemblé], il remplit [ainsi] son panier et s'en revint à la maison, lui [seul]. [Sa belle-mère] lui donna l'œuf [qu'elle avait promis], il le mangea, [puis] elle lui dit : « Viens, que je voie ta tête, il y a peut-être des poux. » Elle le fit coucher sur sa hanche et, prenant le couteau, l'égorgea. Puis elle le coupa en morceaux et le mit dans la marmite et elle alluma (sur lui) le feu avec le bois qu'il avait apporté. Sa sœur vint de la campagne [et] dit : « Femme de mon père, où est mon frère? — Il s'en est allé à l'école, dit [l'autre], allume, toi, le feu sous la marmite, le temps pour moi d'aller remplir la cruche et de revenir, mais ne découvre pas la marmite. — Bien, dit la fille. » Elle la laissa franchir la porte et découvrit la marmite : elle y trouva le petit doigt de son frère, lequel petit doigt portait une bague. En reconnaissant que c'était là son frère, elle se mit à pleurer, sa belle-mère revint de la rivière et lui dit : « Fille, tu as découvert la marmite! — Non, dit-elle. — Eh! bien, pourquoi donc pleures-tu, reprit l'autre? — C'est la fumée

qui me fait pleurer. » (Puis) l'enfant cuisit, [lorsqu']il fut cuit à point, ils versèrent [le contenu de la *marmite dans un plat et le] mangèrent à leur souper.* « Fille, viens et mange, dit la belle-mère. — J'ai mangé, dit la fille. » La femme et son mari mangèrent. La fille se mit à trier et à rassembler les os de son frère. Lorsqu'ils eûrent mangé, elle ramassa tous les os, elle les torréfia et les mit dans une petite boîte qu'elle avait, pour que, plus tard, elle pût au moins respirer l'odeur de son frère lorsqu'elle en ressentirait trop vivement l'absence. Puis elle mit la boîte de côté. Après douze jours écoulés, elle l'ouvrit. Un oiseau en sortit. Il dit : « Je suis l'oiseau vert, la femme de mon père m'a égorgé et mon père mange mes chairs tandis que ma petite sœur rassemble mes os. — Parle, oiseau, lui dit [la fille]. Il lui dit : Ouvre ton giron. » Elle l'ouvrit, il lui jeta de l'or. « Parle, oiseau, parle, lui dit la femme de son père. » Il lui dit : « Ouvre la bouche. » Elle [lui] ouvrit sa bouche, il lui jeta un petit paquet de poison, elle mourut. « Parle, oiseau, lui dit son père. — Il lui dit : Ouvre la bouche et je parlerai. » « [L'homme] ouvrit sa bouche, il lui jeta un paquet de poison, il mourut parce qu'il avait mangé [la chair de son fils] sans s'enquérir [de ce qu'on lui servait]. L'oiseau continua [ainsi] à venir voir sa sœur le jour et la nuit et puis il s'envolait. Ils vécurent ainsi contents, mais, une nuit, le frère de sa belle-mère le saisit et lui coupa le cou, et sa sœur demeura à pleurer et elle était bien triste, elle n'avait [plus]

ni mère, ni père, ni frère, elle n'avait plus que (le visage de) Dieu.

II

كان فيه واحد متجوّز مراه جاءت خلّفت ولدين وتوفّت الراجل اتجوّز تانى جاب منها ولد وبنت ها معهم بقره المراه تدّى ولدها وبنتها أكل عظيم والولدين التانيين الّى موش اولادها تدّى لهم عيش الكلاب الاولاد يأخذوا البقره يسرحوا ويدّوا العيش للبقره ويقولوا يا بقره حنّى علينا زىّ امّنا ما كانت تحنّ علينا البقره بقيت تدّى لهم أكل كويس ويأكلوا ويشبعوا وكلّ يوم فى المعدّل ذى[1] المراه بقيت تتلفّت تلقى أولادها بطلانين[2] وتلقى الولدين التانيين عافيين بعدًا بقيت تدّى العيش بتاع الكلاب لاولادها تخمينها يصيروا زىّ أخواتهم لكن ما نفع شىء ذى أبدًا بعدًا قالت يا ولد رحّ مع أخواتك شفّ يأكلوا أيه فى الخلاء قال لها طيّب راح بأخواته الخلاء قعدوا الاولاد جعانين[3] وخائفين من أخوهم لحسن[4] يقول

[1] فى المعدّل ذى ..... (chaque jour) «cela marchait ainsi, c'était réglé ainsi». معدّل est là à peu près comme un synonyme de ترتيب.

[2] بطلانين «tout chétifs». بطّال, en Égypte, veut dire «mauvais», et aussi «qui chôme, en vacances». بطّلان a un sens bien distinct, il signifie «faible, chétif, exténué de fatigue». بطّلت «je me suis fatigué (et je le suis encore), je suis rompu ou exténué».

[3] جعانين «affamés». J'ai écrit ainsi, suivant la prononciation. Pour جياع.

[4] لحسن *lahsan*. Se rend bien en français par «parce que, car», et

عليهم قالوا له يا خيّنا الّى جبنا [1] حاجه ما تقول شيء علينا
قال لهم طيّب يا خياتى هُا بعدًا أدّوا العيش للبقره وقالوا لها
يا بقره حنّى علينا زىّ امّنا ما كانت تحنّ علينا جابت لهم
فطيره مليانه لبن وأكلوا وشبعوا وروّحوا اتلقّت المرأه ولدها
قالت له أكلتوا ايّه فى الخلاء قال لها ما أكلنا شيء ولا حاجه
إلّا عيش الكلاب اليوم التانى قالت للولد اقعد أنت ما تروح
شيء خلّ اختك تروح راحت اختهم قعدوا جعانين قالوا لها
يا اختنا الّى جبنا حاجه ما تقولى شيء علينا قالت لهم طيّب
يا أخْوَاتى ادّوا العيش للبقره وقالوا يا بقره حنّى علينا زىّ
امّنا ما كانت تحنّ علينا جابت لهم مخروط [2] بَقِيُوا [3] يأكلوا

aussi, très souvent, par «de peur que» حاسِبْ لحسن يدوس عليك «prends garde qu'il ne te marche dessus.» Cf. Spitta, *Gramm. d. arab. Vulgärdialectes von Ægypten*, § 88, 19.

[1] الّى جِبْنَا «si nous nous procurons», ou, plus littéralement, «si nous apportons». R. cet emploi de الّى, employé absolument comme la conjonction إنْ. C'est un provincialisme, me dit-on, non pas particulier à la haute Égypte, mais commun à tous les fellahs.

[2] مخروط «du gâteau». Je n'ai pas d'idée bien nette de ce genre de gâteau qui, s'il est connu au Caire, ne l'est pas sous ce nom. On me dit que, la pâte une fois faite, on la coupe en morceaux larges de deux doigts environ. On fait frire ces morceaux de pâte dans le beurre; lorsqu'ils sont cuits, on verse dessus du jus de canne à sucre ou du miel.

[3] بَقِيُوا, prononcez *bégioû*, suivant la prononciation de la haute Égypte qui fait du ق un *g* dur, tandis que les Cairotes le suppriment et le remplacent par une petite pause assez semblable à un *hamza*: *ba'oû*, ce qui est plus conforme à la forme littérale بَقُوا.

والبنت بَقِيَتْ تهطّل[1] على الهدوم وروّحت قالت امّها أُكلتوا أيه فى الخلاء قالت اسألى توبى قبل ما تسأليني اسألى برنسى قبل ما تسأليني شوفى أكلنا مخروط جابنه البقره المراه كان معها رفيق قالت له أُعْمَل أنا عيّانه وأنت تعالَ وقل أنا طبيب المداوِى الّى أُداوى ما لها شىء دواء إلّا كبده بقره سوداء غَطيس[2] قال لها أعمل لك كذا لمّا أجىء آبْقى قولى أنتِ هاتوه جوّا الباب عملت عيّانه هى جابوه جوّا الباب شاوره جوزها قال دواءها بعيد قال له جوزها قل وأنا أُجيبه قال دواءها كبده بقره سوداء غطيس قال جوزها البقره عندنا وجابوا البقره ذبحوها وبَقِيُوا الأولاد يبكوا ويقولوا يا يمّنا مِنّ بعد بقرتنا أكلت المرأة الكبده وعملت أنها عَجِيَتْ نزل[3] جوزها ورفيقها فى اللحم أكل والأولاد بيلمّوا العظم وجمّصوه وحطّوه فى الزير[4] وتخلّق نبقه وبَقِيُوا

[1] . . . تهطّل «faisait tomber de la nourriture sur ses vêtements». هطّل، c'est manger gloutonnement et malproprement, en laissant tomber de sa bouche sur soi une partie des aliments.

[2] سوداء غَطيس «toute noire, sans aucune tache». Cet emploi de غطيس est restreint à la couleur noire. On ne dirait pas d'une vache toute blanche qu'elle est بيضاء غطيس. Je dois cette observation, et bien d'autres, à M. Ali éfendi Bahgat, mon savant maître et ami.

[3] نزل... أكّل «se jetèrent sur la viande...» أكّل est là pour أكْلًا.

[4] حطّوه فى الزير «les mirent dans le zîr». Le zîr est un grand vaisseau de terre où l'on met la provision d'eau du ménage, provision qu'on est allé chercher dans des pots ou jarres, dont les formes diffèrent suivant les localités, mais dont les plus usités sont la جرّه et le بَلّاص. Le conteur, à une question que je lui fis, me dit que souvent

الأَولاد قاعدين تحت النبقه وبَقِيُوا يأكلوا ويشربوا وبقيت النبقه عواض امّهم الّى ربّتهم والبقرة الّي طعّمتنهم وقعدوا مبسوطين فى أُمنة الله

Il était [une fois] un homme qui avait une femme, elle mit au monde deux enfants et mourut. L'homme se remaria, il eût de cette seconde femme un garçon et une fille. Ces gens-là avaient une vache La femme donnait à son fils et à sa fille de très bonne nourriture et les deux autres enfants, qui n'étaient pas ses enfants à elle, elle leur donnait du pain des chiens. Les enfants prenaient la vache et la menaient paître et ils donnaient le pain à la vache et lui disaient : « Ô vache, sois bonne pour nous comme notre mère était bonne pour nous! » Et la vache leur donnait de bonne nourriture et ils mangeaient et ils se rassasiaient, et tous les jours cela marchait de même et la femme regardait ses enfants et les trouvait tout chétifs et elle trouvait que les autres enfants étaient bien portants. Alors elle se mit à donner du pain des chiens à ses enfants à elle pensant qu'ils allaient devenir comme leurs frères, mais cela ne réussit pas du tout, alors elle dit [à son fils] : « Enfant, va-t'en avec ton frère et ta sœur, vois ce qu'ils mangent dans les champs. — Il dit : C'est bien. » Il alla aux champs avec son frère et sa sœur. Les enfants s'assirent affamés

ou emplissait de terre un zîr hors d'usage, pour s'amuser à y faire pousser quelque plante d'agrément.

mais ils avaient peur de leur frère, craignant qu'il ne les dénonçât. Ils lui dirent : « Petit frère, si nous [nous] procurons quelque chose, ne nous dénonce pas. — Il dit : Bien, mes frères. » Alors ils donnèrent leur pain à la vache et lui dirent : « Ô vache, sois bonne pour nous comme notre mère était bonne pour nous. » [La vache] leur donna un gâteau plein de lait. Ils mangèrent et, rassasiés, s'en retournèrent au logis. La femme vint à la rencontre de son fils, elle lui dit : « Qu'est-ce que vous avez mangé dans la campagne? — Nous n'avons rien mangé du tout, lui dit-il, si ce n'est ce pain qu'on donne aux chiens. » Le jour suivant elle dit au garçon : « Reste, toi, n'[y] vas pas, laisse aller ta sœur. » Leur sœur s'en alla [en effet] avec eux. Ils s'assirent, ils avaient bien faim. Ils dirent à leur sœur (mot à mot ils lui dirent) : « Sœur, si nous [nous] procurons quelque chose [à manger], ne nous dénonce pas. » Elle leur dit : « Bien, mes frères. » Ils donnèrent le pain à la vache en lui disant : « O vache, sois bonne pour nous comme notre mère était bonne pour nous. » La vache leur donna du gâteau. Ils se mirent à manger et la fille faisait tomber de la nourriture sur ses vêtements. Elle s'en retourna à la maison. Sa mère lui dit : « Qu'est-ce que vous avez mangé dans les champs? — Interroge mon vêtement, dit la fille, avant de m'interroger, interroge mon burnous! Vois, nous avons mangé du gâteau, c'est la vache qui nous l'a procuré. » La femme avait un amant, elle lui dit : « Je ferai semblant d'être malade, moi, et toi viens et

dis : Je suis le médecin qui soigne les malades, je suis celui qui les guérit! Il n'y a de remède pour cette femme que le foie d'une vache toute noire. » — Il lui dit : « Je ferai cela pour toi. Quand je viendrai, dis : Faites-le entrer! » Elle fit la malade, on introduisit le prétendu médecin (mot à mot on l'amena à l'intérieur de la porte). Le mari lui demanda son avis, il dit : « Le remède qu'il lui faut n'est pas près d'ici! — Dis [seulement] ce que c'est, dit le mari, et j'irai le chercher. — Le remède qu'il lui faut, reprit l'autre, c'est le foie d'une vache toute noire. sans aucune tache d'autre couleur. — La vache [qu'il faut] est chez nous, dit le mari. » On amena la vache, on l'égorgea et les enfants pleuraient et disaient : « Ô combien nous voilà orphelins maintenant que nous n'avons plus notre vache [qui nous tenait lieu de mère!] » La femme mangea le foie et fit semblant d'être guérie, son mari et son amant se jetèrent sur la viande et la dévorèrent tandis que les enfants rassemblaient les os, puis ils les calcinèrent et les placèrent dans le zîr, un aloès [y] poussa et les enfants se tenaient sous l'arbre et ils mangeaient et ils buvaient [ce que leur procurait l'aloès] et [ainsi] l'arbre leur tenait lieu de la mère qui les avait élevés et de la vache qui les avait nourris, et ils demeurèrent [à vivre] contents à la grâce de Dieu.

III

كان فيه واحد سلطان معه ولد اسمه الشاطر محمّد مات السلطان الولد أخذ أمّه ومشى راح فى مدينه قتل الناس الى فيها كلّهم بس واحد اسمه اجريم سعيد عبد اتمرمر فى الدام[1] وعمل انه ميّت الشاطر محمد طلع على الصيد وامّا اجريم سعيد أخذته امّ الشاطر محمّد ودّته فى البيت بناعها سبّحته[2] خلّته فى أوضه إن كان قاعد الشاطر محمّد فى البيت اجريم سعيد ما يطلع شيء من الأوضه إن كان برّا يطلع اجريم سعيد ينام مع امّ الشاطر محمّد جاءت حبلت منه قالت لاجريم سعيد لازم نودّيه فى مَلْقَاء[3] ما يرجع شيء منها عملت عيّانه قالت لابنها نَفْسى جِبْ لى[4] برطغان من جنينه جرمون اليهودى كان رابطه عاف وعافه ركب بكرته وراح سافر وكان

[1] اتمرمر فى الدام «se barbouilla de sang», proprement «se roula dans le sang pour s'en souiller». M. Ali Bahgat préférerait que j'écrivisse اتمرمغ.

[2] سبّحته «elle le lava et le nettoya». Ces deux verbes sont nécessaires pour rendre tout le sens du verbe سبّح, qui veut dire «faire la toilette de quelqu'un».

[3] مَلْقَاء «... quelque part bien loin». Il n'y a aucun doute sur le sens du mot. Le conteur et les personnes qui se trouvaient présentes lorsque j'ai recueilli ce conte, m'ont très clairement expliqué que مَلْقَاء est un endroit perdu, un endroit bien loin dans les déserts. Le mot me semble peu connu au Caire.

[4] نَفْسى جِبْ لى «je désire (ou j'ai envie) que tu m'apportes». Il serait plus ordinaire de dire نفسى تجيب لى.

معه شويه جذب مسمومه وصل لجنينه طلع فوق الشجره العالى
والعالفه طلعُمْ من الجنينه لقيُّوا الجذب أكلوا ماتوا دخل هو
الجنينه ملاً فرد وأُخذ بعضه [1] رجع فى البلد ودخل الفرد
بينه شافته أمّه وسلّمت عليه الشاطر محمّد ردّ السلام عليها
سلّم لها البرطفان عملت المرأه مبسوطه ودعت له اليوم الثانى
طلع الشاطر محمّد فى الخلاء قالت لاجريم سعيد نعمل فى ذا ابنه
قال اعمل عيّانه ثانى ولمّا بسألك على الدواء قولى له ما فيه شىء
دواء بينفعنى الّا ماء الحياه رح هات لى ماء الحياه والّا لازم أموت
جاء الشاطر محمّد من الخلاء قالت له رح يا شاطر محمّد هات لى
ماء الحياه قال لها طيّب وركب وسافر دخل مدينه نزل قدّام
بيت السلطان خشّ فيه ما لقى شىء أحد الّا بنت الملك مع
بنت الوزير قالوا له راح فاين يا جدع [2] قال امّى عيّانه راح
أجيب لها ماء الحياه قالوا له خذ القضيب ذا يساعدك على
مطلوبك وأمّا تروح وتجىء ابقَ تعالَ علينا قال لهم طيّب سافر
هو لقى قصر بعيد فى حوض سمّ ضرب الحوض بالقضيب انفتحت
له سكّه طلع فى القصر لقى بنت كويسه قعد معها قالت له عاوز

[1] أخذ بعضه « . . . s'en alla vite ». Sur cette expression, qui signifie « s'en aller, se mettre en route, partir », voir Spitta, *op. cit.*, § 149, b. J'ai cru pouvoir ajouter « vite », parce qu'il me semble que, souvent, أخذ بعضه indique « un départ précipité, une fuite ».

[2] يا جَدَع « jeune homme ». Un جَدَع est un garçon jeune, alerte et bien portant. Les mots « gaillard » et « luron » le rendent bien.

ايّه قال لها عاوز ماء الحياة مدت له قزازتين اخذهم منها وجابت له سقاله حطّتها على حوض السمّ وخطّى عليها طلع وسافر راح القصر الّى فيه بنت السلطان وبنت الوزير قالوا له يا شاطر محمّد امّك مرقّعه قال فى بلدنا ما فيه شىء ناس أخذوا منه القزايز وفضّوها عندهم فى قنانى وملوّوا له ماء من البحر قالوا له ها الماء بناعتك[1] أخذ بعضه روّح فى الميت اخذت امّه منه القزايز إنْ كانت شربت وإلّا ما شربت علمت أنها مجيئت اليوم الثانى طلع يصطاد قال اجريم سعيد لامّه نعمل أيه فيه قالت أعلّق له حبل فى الأوضه بعدًا أقول له تعالَ نلعب يدخل هو أحطّ الحبل فى رقبته يقول يا أمّى أنا ابنك سيّبينى أنا أسيّبه المرّة الأوّل ونعمل ذى ثانى وأشنقه وانت تجىء تضرب رأسه وهو ما يقدر شىء يحوش عن نفسه ونخلص منه دخلت هى والشاطر محمّد فى الأوضه حطّته فى الحبل قال لها أنا ابنك دلّته[2] حطّ أمّه فى الحبل قالت له أنا امّك دلّها حطّته ثانى هى قال ابنك ما رضيَتْ شىء تسيّبه قالت تعالَ يا اجريم سعيد جاء اجريم

[1] ها الماء بناعتك « tiens, voilà ton eau ». Au lieu de *hâ*, on dit très fréquemment *ahô* pour dire « voici, voilà ». J'ai à peine besoin de dire qu'en haute Égypte ماء se prononce *maya* (et quelquefois *moyu* et *moyé*); il est certains vulgarismes si connus, que je crois inutile de les signaler une fois de plus à l'attention des arabisants.

[2] دلّته « elle de lâcha ». Cet emploi de دلّ est particulier à la haute Égypte. Au Caire, on dirait سيّبته.

سعيد قطع راس [1] الشاطر محمّد قَطعَة من بين نصفين حطّوه
فى صندوق رموه فى البحر كم يوم راح الصندوق تحت بيت
السلطان اللّى تعرّف الشاطر محمّد ببنته وكان الملك حرّج ما أحد
شىء يطلع من البلد بنتى وبنت الوزير عاوزين يتفسّحوا طلعوا
البنتين راحوا على البحر لقيوا صندوق فى البحر بنت الوزير
قالت انا آخذ الصندوق وبنت السلطان قالت أنا اخذ اللّى فيه
أخذوه وروّحوا البيت فتحوا الصندوق بنت السلطان خَيَّرَتْه
قالت ذا الشاطر محمّد طلّعته من برّا الصندوق حطّت له ماء
الحياه فى خشمه حىّ قالت انا ما قلت شىء لك امّك مرقّقه قلت
لى لا قال أعمل كى [2] قالت خذ خرج فيه أدانى وفاتح ورح تحت
القصر اللّى أمّك مع رفيقها فيه وقل أدانى يا بنات طاوع نصيحتنها
عمل كذا نده تحت القصر بتاع امّه نزلت له قالت لبّسنى
أدانى [3] وندهت هى لاجريم سعيد جاء قال له لبّسها أدانى زَيْنَه [4]

[1] قطع راس... قطعة... «il coupa la tête de Mohammed d'un coup qui la fendit en deux moitiés». Il faut voir dans قطعة un maṣdar. J'ai mis deux points sur le ة pour qu'on ne lût pas قَطَعَه. D'ailleurs je ne surmonte le ة *marboûṭa* de ses deux points que lorsque la prononciation vulgaire lui a laissé le son d'un ت.

[2] أعمل كِى «que ferai-je?» Cet emploi de كِى *ki* est particulier à la haute Égypte; au Caire, on emploie presque toujours أَيْه, et quelquefois أَيْش. Ce كِى est, sans doute, un débris de كَيْف.

[3] أدانى «des bracelets». Les explications du conteur et surtout le geste dont il les accompagnait, ne peuvent laisser aucun doute sur le sens de ce mot inconnu au Caire.

[4] أدانى زَيْنَه «des bracelets jolis». Cet emploi de زَيْنَه est particu-

قال لاجريم سعيد حطّ رأسك فى الخرج وهات اللّى يعجبها حطّ هو رأسه فى الخرج قطعها الشاطر محمّد ومسك أمّه ذبحها ورماهم فى البحر وراح اتجوّز بنت السلطان وبنت الوزير

Il était une fois un roi qui avait un fils nommé Mohammed l'Avisé. Le roi mourut. Mohammed prit sa mère et partit avec elle. Il alla dans une ville et tua tous les gens qui s'y trouvaient à l'exception d'un seul, un esclave noir nommé Egrîm Sa'îd, qui se barbouilla de sang et fit le mort. Mohammed l'Avisé s'en fût à la chasse. Quant à Egrîm Sa'îd, la mère de Mohammed l'Avisé le prit et le conduisit chez elle; elle le lava et le nettoya et le mit dans une chambre. Si Mohammed restait au logis, Egrîm Sa'îd ne sortait pas de la chambre, si Mohammed était dehors, Egrîm Sa'îd allait trouver la mère de Mohammed. Il advint qu'elle devint enceinte de ses œuvres. Elle lui dit : « Il faut que nous l'envoyions quelque part bien loin d'où il ne revienne pas. » Elle fit semblant d'être malade et dit à son fils : « Je désire que tu m'apportes des oranges du jardin de Garamoûn le juif. » Or un serpent mâle et un serpent femelle étaient les gardiens de ce jardin. Mohammed monta sur sa chamelle et partit. Il avait avec lui un peu de fourrage auquel il avait mêlé du

lier à la haute Égypte. On s'en sert continuellement dans des cas où, au Caire, on dirait حلو « doux », et, par extension, « joli, gentil, beau », et كويس « beau ». Le mot زينة reste invariable.

poison. Arrivé au jardin, il monta sur un arbre. Le serpent et sa femelle sortirent du jardin; trouvant le fourrage, ils le mangèrent et moururent. Il entra dans le jardin, emplit un panier et s'en alla vite. Il revint dans son pays et rentra chez lui avec son panier. Sa mère le vit et le salua, Mohammed lui rendit le salut et lui remit les oranges. Elle fit semblant d'être contente et le combla de bénédictions. Le jour suivant, Mohammed l'Avisé sortit dans la campagne. Sa mère dit à Egrîm Sa'ìd : « Qu'est-ce que nous pourrions bien lui faire? — Il lui dit : Fais encore une fois la malade et lorsqu'il te demandera quel remède il te faut, dis lui : Il n'y a de remède qui puisse m'être bon que l'eau de la vie. Va me chercher l'eau de la vie ou bien je mourrai certainement! » Mohammed l'Avisé revint des champs. Elle lui dit : « Va, Mohammed, [va] me chercher l'eau de la vie. — Il lui dit : « C'est bien. » Il monta [sa chamelle] et partit. Il entra dans une ville, descendit devant la maison du roi [et] y entra; il n'y trouva personne que la fille du roi avec la fille du vizir. Elles lui dirent : « Où vas-tu, jeune homme? — Il [leur] dit : « Ma mère est malade, je vais lui chercher l'eau de la vie. — Elles lui dirent : Prends cette baguette, elle t'aidera à [parvenir à] ce que tu désires, mais, à ton retour, ne manque pas de venir nous trouver. — Il leur dit : Bien. » Il continua son voyage et rencontra enfin un château au loin, au milieu d'un lac de poison. Il frappa le lac de sa baguette et un chemin s'ouvrit devant lui (mot à mot *pour* lui), il pénétra

dans le château; il y trouva une belle fille. Il s'assit auprès d'elle, elle lui dit : « Que veux-tu? — Il dit : Je veux l'eau qui fait vivre. » Elle lui [en] emplit deux bouteilles, il les prit (d'elle) et elle lui donna une échelle qu'elle jeta en travers du lac de poison. En marchant sur cette échelle, il franchit [le lac] et partit, il se rendit au château où étaient la fille du roi et la fille du vizir. Elles dirent : « Mohammed l'Avisé, ta mère a un amant. — Il dit : Dans notre pays il n'y a personne. » Elles lui prirent les bouteilles, les vidèrent (chez elles) dans [d'autres] fioles et les lui remplirent d'eau de la rivière, elles lui dirent : « Tiens, voilà ton eau. » Il s'en alla et s'en retourna chez lui. Sa mère prit les bouteilles, qu'elle [les] ait bues ou qu'elle ne les ait pas bues, elle n'en fit pas moins semblant d'être guérie. Le jour suivant, Mohammed s'en alla à la chasse. Egrîm Sa'îd dit à sa mère [à la mère de Mohammed] : « Qu'est-ce que nous allons lui faire? — Elle dit : J'attacherai (pour lui) une corde dans la chambre. Et puis je lui dirai : Viens que nous nous amusions. Il viendra, je lui mettrai la corde au cou, il dira : Ma mère, je suis ton fils, lâche moi; je le lâcherai la première fois. Nous recommencerons et je le tiendrai étranglé et tu viendras lui couper la tête sans qu'il puisse se défendre et nous serons débarrassés de lui. » Elle entra avec Mohammed l'Avisé dans la chambre, elle lui mit le cou (mot à mot elle *le* mit) dans la corde. Il lui dit : « Je suis ton fils. » Elle le lâcha. Il passa la corde au cou de sa mère. Elle lui dit : « Je suis ta

mère.» Il la lâcha. Elle lui mit une seconde fois la corde au cou. Il dit : «[Je suis] ton fils.» Elle ne voulut pas le lâcher. Elle dit : «Viens, Egrîm Sa'ïd.» Egrîm Sa'ïd vint, il coupa la tête de Mohammed d'un coup qui la fendit en deux [moitiés]. [Puis] ils le mirent dans un coffre et le jetèrent dans la rivière. Quelques jours après, le coffre alla [aborder] au pied du palais du sultan avec la fille de qui Mohammed avait fait connaissance. Or le roi avait fait une défense [en ces termes :] «Que personne ne sorte de la ville, ma fille et la fille du vizir veulent aller se promener.» Les deux filles sortirent et allèrent à la rivière. Elles trouvèrent un coffre dans l'eau. La fille du vizir dit : «Moi, je prends le coffre,» et la fille du roi dit : «Moi, je prends ce qu'il y a dedans.» Elles prirent le coffre et s'en allèrent à la maison. Elles ouvrirent le coffre. La fille du roi reconnut Mohammed (mot à mot *le* reconnut) et dit : «C'est Mohammed l'Avisé.» Elle le tira du coffre, elle lui mit l'eau de la vie dans la bouche. Il ressuscita. Elle [lui] dit : «Ne t'ai-je pas dit que ta mère avait un amant? Et toi tu me disais : Non. — Que ferai-je, dit-il? — Elle [lui] dit : Prends une besace dans laquelle il y ait des bracelets et des parfums et va [te mettre] au pied du palais où vit ta mère avec son amant et dis : «Des bracelets, ô filles!» Il suivit son conseil, il fit ainsi qu'elle avait dit. Il cria [: Des bracelets, ô filles!] au pied du palais de sa mère. Elle descendit vers lui. Elle lui dit : «Mets-moi des bracelets», et elle appela Egrîm Sa'ïd. Il vint et dit à Mohammed l'A-

visé : « Mets-lui des bracelets jolis. — Mets ta tête dans le sac [répondit Mohammed] et rapportes [en] ce qui lui fera plaisir. » Il mit la tête dans le sac. Mohammed la lui coupa et, saisissant sa mère, l'égorgea. Et il les jeta à l'eau et il alla épouser la fille du roi et la fille du vizir.

IV

كان فيه واحد اسمه الشاطر محمّد اْتجوّز بنت عمّه كان عنده
مال كثير قال لمرأته بدّى أروح مصر نجيب منها حاجه نفتح
لنا دكّان نتعيّش منها لكن ما تطلع شىء لحسن سلطان
المغاربه جائى اليومين ذول يغزبنا ويأخذك قالت له طيّب هو
سافر وهى بعثت لواحد سقّاء أدّته اثنَيْن محبوب وقالت له رُشّ
قربتَيْن ماء قدّام البيت رشّ الرجل وأمّا هى جابت كرسى وغيّرت
هدوم نظيفه وقعدت خشّ من الباب[1] جاء سلطان المغاربه
أخذها ومَشِى على اثنا عشر يوم وصل بلده وقعد معها وكانت
المسافه بين بلد الشاطر محمد وبلاد المغاربه مَسِيرَه سنه تمام
اثنا عشر شهر لكن كان سلطان المغاربه يركب هجين خفيف
قوى يقطعها فى اثنا عشر يوم بعد شويه جاء الشاطر محمّد من

[1] خشّ من الباب « sous la porte », où, plus conformément au sens de خشّ, à l'intérieur de la porte, c'est-à-dire, non pas dans la rue, non pas devant la porte, mais en deçà du seuil, de manière pourtant à être vue, la porte restant ouverte.

مصر دَبْدَب على الباب [1] جاءت الخدّامه فتحت له سألها على ستّها فاين قالت ستّى شرموطه خلّتنك مَشيت وبعدًا قعدت خشّ الباب ولبست هدوم زينه جاء سلطان المغاربه أخذها ومَشِى ما سمع الكلام ذا الشاطر محمّد لمّا طار عقله دُغْرِي أمر الخدّامه تعمل له زواده وتخبز عيش خبزت له وبعدًا هو حطّ الرحل على بكرته وركب ودنّه مسافر [2] على راس السنه رسى فى بلاد المغاربه تفسّح فى المدينه لقى عشّه [3] وواحده عجوزه تقعد على باب العشّه سلّم عليها وهى رحبت به وقالت له انت من أيْن يا ابنى تخمينى أنت موش من هنا اللّى يشوفك ويشوف هدومك بيقول عليك أنّك راجل مصرى والّا صعيدى وسألته على مراده حكى لها على جميع قصّته قالت له رح تشترى خروفين وأبقى أقول لك راح جاب الخروفين قالت له اذبحهم ذبحهم وقطّعهم حتت فقالت له شِلِ اللحمه وخذ البكره بتاعتك وخشّ معها الحوش ذا اللّى هناك تلقى غولين يغفروا

[1] دَبْدَب على الباب «il frappa à la porte». Cet emploi du mot دَبْدَب est particulier à la haute Égypte. Au Caire, on dit خبط.

[2] ودنّه مسافر «et commença son voyage», ou plutôt «et se mit à voyager avec continuité», ou «il monta sa chamelle [partit] et continua [ainsi] à voyager». Pour cet emploi de دنّه, دنّها . . . , voyez Spitta, *op. cit.*, § 157, b. C'est d'ailleurs une expression beaucoup moins employée en haute Égypte qu'au Caire.

[3] عشّه «une baraque, une hutte». (Voyez Dozy, *Suppl. aux Dictionnaires arabes.*) On dit aussi, en haute Égypte, pour désigner une hutte tout à fait misérable, خَيْش.

على الهجين الملك ترى لذا نصف اللحم وللثانى لحم الخروف الثانى وبلنهوا فى اللحمه وأنت تدخّل الناقه عند الهجين وبنطّ عليها وتسحبها وبعدًا ترجع عندى أقول لك لازم تعمل أيْه راح الشاطر محمّد عمل زيّ ما قالت له تمام وسحب الناقه ورجع قالت له بقى تأخذ ناقتك وتروّح بلادك وبعد سنه إنْ كانت تولد هجين ذكر ارجع عليّ وان كانت تولد نتايه أوْعَ ترجع قال لها طيّب وودّعها وكنّه راجع فضل ماشي حتّى وصل بلاده على آخر السنه الثانيه دخل بيته قعد كم يوم والناقه ولدت طلع يجْرى عندها لقاها ولدت ذكر اسنانّ لمان سنتين لمّا كبر الهجيْن حطّ الرحل عليه ونطّ بقى على ظهره بصّ لقاه يخطف الأرض بعد ستّة ايام وصل بلاد المغاربه يعنى فاق كثير على أبوه لأنّ أبوه كان بيقطع المسافه فى اثنا عشر يوم وأمّا هو فى ستّة ايام راح دُغرى على بيت العجوزه سلّم عليها وهى سلّمت عليه وسألته جِئْت فى كم يوم قال لها فى ستّه قالت أفَرِين عليك راحت اشترت لحمه وباتت ويّاه تلك الليله طلع النهار سألته عن أبوه وعمّه وامّه وأبو امرأته وعايلتهم كلّهم فَرْدًا فَرْدًا وبعد ما عرفت اسماءهم واحوالهم لبست هدومها وراحت دغرى على بيت الملك سألت عليه قبلاً قالوا لها فى الصيد خبطت على الباب طلّت المرأة من الشبّاك قالت مين قالت العجوزه يا بنتى أنا جدّتك ردّت عليها ذكه أنا من بلد بَرُوج ما لي شيء

عروج [1] لا لي جدّه ولا هَبّاب [2] قالت لها يا بنتى ما أنستِ شيء فلانه بنت فلان وعمّك فلان وامّك فلانه وفضلت بقى تعدّد لها فى أسلافها نزلت الستّ فتحت لها الباب وطلّعتها فوق قعدت شويه تتحدّث وَيّاها وقالت للعجوزه تعالى شوفى رأسى فيها شيء قمل قدّمت العجوزه قعدت تنبّش فى رأسها وترغى وتقول جايّه لقيت عصفورتين فرده ذهب فرده فضّه مسكتهم حطّيتهم فى قفص عندنا حقّه يا بنتى يستأهلوكِ قالت لها الملكه ما تروح شيء تجيبى لي واحد قالت العجوزه بس اعملى معروف يا بنتى قومى تعالى وياىَّ تشرّفينا بحضورك وتنوّرى بيتنا بوجودك وتأخذى العصفورتين الاثنين وفضلت العجوزه تمسح لها الجوخ [3] النهايه ضحكت على عقلها وقوّمتها وطلَّعُمْ سوَى دخلوا بيت العجوزه تَوَّمَا [4] شافت الشاطر محمّد رمت عينها فى الأرض قال لها موش

[1] عَروج أنا من بلد بروج ما لى شيء «je n'ai ni patrie, ni famille». Ce sens est certain, les commentaires du conteur et des assistants ne laissent place à aucun doute. Mais quelle est l'origine de cette expression? Que veulent dire ces mots, بروج et عروج? Je ne sais. Cette expression n'est pas Cairote.

[2] هَبّاب. Ce mot veut dire «suie». On introduit assez souvent ce mot ou le mot وَحْل «boue», ou un autre encore, dans les réponses qu'on fait à des questionneurs importuns.

[3] تمسح لها الجوخ «... continua à la flatter [ainsi]». L'expression مسح له الجوخ, littéralement «frotter le drap à quelqu'un», s'emploie familièrement pour «amadouer quelqu'un, s'emparer de son esprit, gagner sa faveur» par de douces paroles.

[4] تَوَّمَا «dès que», n'est pas mentionné dans Spitta; mais cf. Dozy, *op. c. sub.*, تَوَّا. Peut-être est-ce, en effet, تَوَامَا qu'il faudrait écrire.

حاوجه يا الله بنا قالت والله ذا غصب عنّى يعنى أنا كان بدّى [1] كذا أبْقى يعيد عنك أدّى الشاطر محمّد للعجوزه طربوش مليان ذهب وركب وحطّ امرأته وراءه ومشى لمّا للظهر قالت له امرأته هو أحد يمشى [2] فى عزّ القياله ما تنزل نقيل ونأكل لقمه لحظ الشاطر محمّد ان ذا مكر منها وهى عينها فى المغربى نزل برضه ونزّلها وقعدوا يقيّلوا وقال الشاطر محمّد الهروب منه عيب علىّ يا قتلنى يا قتلته شويّتين ورجع الملك من الصيد ما لقى شىء المراه فهم انّ جوزها جاء أخذها ركب العجين بناءه ومشى شافه الشاطر محمّد جائى قال له انزل خذ الصراع معى يا قتلتنى يا قتلتك نزل الملك قام له الشاطر محمّد ومسكوا فى بعض شاله الشاطر محمّد وخبطه مرّتين وبعدًا البنت اتغاظت على شان المغربى ولمّا مسكوا ثالث مرّه ساعدت المغربى على الشاطر محمّد ووقّعوه هما الاثنين وكتفوه وبعدًا جابوا وقيد وجابوا حطب وولّعوا النار وقعدوا يأكلوا وبعدًا المغربى مسك البنت تسلّى معها قدّام الشاطر محمّد والبنت تقول له أيْش وصّلك تنام معى وبعد ما قضوا الشغل ناموا فضل الشاطر محمّد يتحايل على الرباط ويزحف لمّا قرّب للنار وحرق الحبل وسحب

[1] ... يعنى أنا كان بدّى « est-ce que j'aurais voulu vivre loin de toi? » Pour cet emploi adverbial de يعنى, fréquent surtout dans les phrases interrogatives, voir Spitta, *op. c.*, § 86, 7.

[2] ... هو أحد يمشى « est-ce que personne marche..... ? » هو *houa* devenu une sorte d'adverbe interrogatif.

السيف على المغربى قطع رقبته وصحّى المرأه قال لها تورى[1] يا بنت عمّى نروح أهو المغربى نائم قالت له رُح يا ابن الكلب يا ديوث رح لحسن أنوّر لك المغربى قال لها ما عليه شيء تورى يا بنت عمّى اتغاظت البنت هزّت المغربى بشدّه اتدحرجت رأسه خافت المرأه من الشاطر محمّد وعملت انّها فرحانه من موت الآخر وقالت له كلّ ما فعلته فيك وكلّ ما قلته عليك كلّ ذا من خوفى منه قال لها ما عليه شيء أمّا هى فضلت تبكى وتبوس يده وحلّفته بكونه ما يقول شيء حاجه من كذا لأحد بعدًا ركبوا الهجين ودنّهم ماشيين لمّا دخلوا بلدهم فضل الشاطر محمّد من غيظه منها ما يكلّمها شيء ولا يقرّبها أبدًا زعلت هى من ذا كانوا لها ستّة أخوات راحت لهم واشتكت أن جوزها ما يقرّبها شيء ولازم يكون مرافق وإلّا حاجه كذا اتغاظوا أصحابنا من ذا عزموا على قتله أخذوا بعضهم وراحوا له فى محلّه وحكوا له على الشكايه بتاع أختهم وسألوه على السبب قال لهم وأمّا السبب أنا حالفت ما أحكى شيء عليه لأحد لكن نعمل طريقه تسمعوا منها أخذهم ومشى معهم دخّلهم البيت خبّاهم فى حتّه وراء الباب قال لهم

[1] تورى « lève-toi », sans doute pour ثورى. Voir Dozy, *op. c. s. v.* ثور. Cet emploi de ثار, يثور = قام, يقوم, est tout à fait particulier à la haute Égypte.

صنتّوا[1] دخل هوّ عليها قالت له خفت من أُخّواتى وجئت قال لها يا بنت عمّى ما نهمّنك شىء تنقّصى الباب لحسن المغربى يأُخذك وأنت خلّيتنى سافرت وبعثّ جبّتِ السقّاء وأدّيتِ له محبوبين ورش لك قدّام الباب وأنتِ قعدتِ جنب العتبه لمّا جاء سلطان المغاربه أُخذك قالت وما له أنا خائفه من طرتورك[2] قال اشهد يا باب ولمّا أُخذتك بحيله العجوزه ما ساعدتِ شىء المغربى علىّ وتسلّيتنوا قدّامى وشمتّنى قالت معلوم هوّ موش أُحسن منك قال اشهد يا باب وفضل بقى يوقّعها بالكلام حتّى أن أُخواتها سمعوا كلّ الحكايه من الأوّل للآخِر وبعدًا دخلوا عليها ها الستّه ومسكوها وشنطوها ببناتهم وشدّوا لمّا مزّقوها

[1] صنّتوا « écoutez, prêtez l'oreille ». N'est pas usité au Caire. Voir Dozy, *op. c. s. v.* سنط.

[2] من طَرْتُورك (J'ecris ainsi, suivant la prononciation.) « d'un imbécile comme toi? » Le sens n'est pas douteux, mais je ne sais comment rendre compte de l'expression. Faut-il entendre « (je n'ai pas peur) de ton bonnet », manière insultante de dire « je n'ai pas peur de toi » ? (Voir Dozy, *op. cit.*, à l'article طرْطور, où il est dit qu'en Égypte, dans les villes, on méprisait les Bédouins porteurs de طرْطور). Au Caire, le peuple appelle طَرْتور « un imbécile, un nigaud », qui n'est bon à faire ni bien, ni mal, et dont il n'y a à tenir compte d'aucune sorte. Il faut remarquer, d'ailleurs, que chez les Égyptiens le sens de « bonnet », attribué au mot طَرْتُور (c'est ainsi qu'on prononce, et non طرطور), n'est pas entièrement perdu. J'ai entendu appeler ainsi le haut bonnet des derviches, qu'on appelle toutefois plus souvent du mot turc قاوق.

Il était une fois un homme qui s'appelait Mohammed l'Avisé. Il épousa la fille de son oncle. Il avait beaucoup d'argent. Il dit à sa femme : « Il faut que j'aille au Caire, j'en rapporterai quelques marchandises et nous [nous] ouvrirons une boutique qui nous fera vivre, mais ne sors pas, car le roi des Maugrabins doit venir ces jours-ci faire une incursion dans notre pays et il te prendrait. — C'est bien, lui dit-elle. » Il partit pour son voyage. Et tout de suite elle envoya chercher un porteur d'eau. Elle lui donna deux pièces d'or et lui dit : « Verse deux outres d'eau devant la maison. » L'homme arrosa et, quant à elle, elle apporta une chaise et, changeant [les vêtements qu'elle avait] pour des vêtements propres elle s'assit sous la porte. Le roi des Maugrabins vint, la prit et s'en fût. Son voyage dura douze jours [au bout desquels] il arriva à son pays et s'installa avec elle. Or le trajet entre le pays de Mohammed l'Avisé et le pays des Maugrabins était d'une année entière, douze mois. Mais le roi des Maugrabins montait un dromadaire très rapide qui franchit cet espace en douze jours. Peu après, Mohammed l'Avisé revint du Caire, il frappa à la porte, la servante vint lui ouvrir, il lui demanda où était sa maîtresse. Elle dit : « Ma maîtresse est une femme de mauvaise vie, elle t'a laissé partir et puis elle s'est assise sous la porte et s'est revêtue de beaux habits. Le roi des Maugrabins est venu, l'a prise et s'en est allé [avec elle] » ; à ces paroles, l'esprit de Mohammed s'envola. Tout de suite, il commanda à la servante de lui préparer

des provisions et de lui faire du pain, elle lui en fit, puis, sellant sa chamelle, la monta et commença son voyage. Au bout d'un an, il arriva au pays des Maugrabins. Il se promena dans la ville et trouva une baraque et une vieille assise sur le pas de la porte de la baraque. Il la salua, elle lui fit un compliment de bien venue. Elle lui dit : « D'où es-tu, mon fils? A mon avis, tu n'es pas d'ici. A te voir et à voir tes habits, on dirait que tu es un homme du Caire ou de Haute-Égypte. » Et elle lui demanda ce qu'il désirait. Il lui raconta toute son histoire. « Va, lui dit-elle, acheter deux moutons et puis je te dirai [ce que tu auras à faire]. » Il alla chercher les deux moutons. « Égorge-les, lui dit-elle. » Il les égorgea et les coupa en morceaux. Puis elle lui dit : « Charge toi de cette viande et, prenant ta chamelle, entre avec elle dans cette cour qui est là-bas, tu y trouveras deux ogres qui gardent le dromadaire du roi; à l'un (mot à mot *à celui-ci*), tu jetteras la moitié de la viande et à l'autre tu jetteras la viande de l'autre mouton, ils s'occuperont à [ramasser et à dévorer] la viande, et toi, tu feras entrer la chamelle auprès du dromadaire, il la saillira et puis tu l'emmeneras (m. à m. *tu la tireras*) et tu reviendras me trouver; je te dirai ce qu'il faudra que tu fasses. » Mohammed l'Avisé s'en alla; il fit tout à fait comme le lui avait dit la vieille et s'en revint la trouver en ramenant la chamelle. La vieille lui dit : « Maintenant tu vas prendre ta chamelle et t'en retourner dans ton pays. Au bout d'un an, si elle met bas un mâle, reviens ici me

IMPRIMERIE NATIONALE.

trouver, si c'est une femelle garde toi de revenir. — Il lui dit : C'est bien. » Il prit congé d'elle et le voilà qui s'en retourne chez lui. Il voyagea jusqu'à ce qu'il arriva chez lui au bout de la seconde année. Il entra dans sa maison et il s'y était installé depuis quelques jours lorsque la chamelle mit bas. Vite, il se rendit auprès d'elle, il la trouva qui venait d'accoucher d'un mâle. Il attendit encore deux ans jusqu'à ce que le dromadaire fut grand. Alors il le sella et sauta sur son dos. Il regarda et vit qu'il dévorait l'espace. Au bout de six jours il parvint au pays des Maugrabins; c'est-à-dire que [le jeune dromadaire] surpassa de beaucoup son père, car son père franchissait l'espace en douze jours, mais lui en six jours seulement. Mohammed l'Avisé s'en fut tout droit chez la vieille. Il la salua, elle le salua : « En combien de jours es-tu venu, lui demanda-t-elle? — En six jours, dit-il. » Elle lui dit : « Bravo! » et s'en alla acheter de la viande, [ils soupèrent] et elle passa cette nuit-là avec lui. Le jour venu, elle le questionna au sujet de son père, de son oncle, de sa mère, du père de sa femme et de leur famille à eux tous en détail. Et, lorsqu'elle sut leurs noms et leur condition, elle s'habilla et s'en alla tout droit au palais du roi. Elle demanda d'abord où il était (mot à mot elle fit des questions à son sujet). On lui dit qu'il était à la chasse. Elle frappa à la porte, la femme regarda par la fenêtre et dit : « Qui est là? — Ma fille, dit la vieille, je suis ta grand' mère. — Je n'ai ni patrie, ni famille, ni grand'mère,

ni rien répondit l'autre. — Ma fille, reprit la vieille, n'es-tu pas une telle, fille d'un tel, et ton oncle n'était-il pas un tel et ta mère une telle? » La dame descendit, lui ouvrit la porte et la fit monter dans les appartements du haut. Elle se mit à causer un instant avec la vieille et lui dit : « Viens, vois ma tête s'il n'y a pas de poux. » La vieille s'avança et se mit à lui chercher dans la tête de ci, de là, et elle bavardait et disait : « En venant, j'ai rencontré deux oiseaux, l'un d'or, l'autre d'argent, je les ai pris et je les ai mis dans une cage chez nous. En vérité, ma fille, ils sont dignes de toi. — Va donc m'en chercher un, lui dit la reine. — La vieille lui dit : Fais-moi seulement le plaisir, ma fille, de te lever et de venir avec moi. Honore-nous de ta présence et illumine notre maison en y demeurant un moment et tu prendras les deux oiseaux, [tu les prendras] tous les deux. » Et la vieille continua à la flatter [ainsi]. Enfin elle finit par en faire sa dupe et elle la fit lever et elles sortirent ensemble. Elles entrèrent chez la vieille; dès qu'elle vit Mohammed l'Avisé, elle baissa les yeux : « Ce n'est pas la peine, dit-il, allons! en route! — Par Dieu, dit-elle, tout cela a eu lieu malgré moi. Est-ce que j'aurais voulu vivre loin de toi? » Mohammed donna à la vieille plein un bonnet d'or, puis, montant sur son dromadaire, il plaça sa femme derrière lui et voyagea ainsi jusqu'au milieu du jour. Sa femme lui dit : « Est-ce que personne voyage comme cela par la plus forte chaleur? Descends donc que nous fassions la sieste et que nous

mangions un morceau. » Mohammed l'Avisé remarqua que c'était là une ruse de sa part et que [en disant cela] elle pensait au Maugrabin. Il descendit tout de même et la fit descendre, et ils s'assirent se reposant de la chaleur. Mohammed l'Avisé dit [en lui-même] : « Ce serait une honte pour moi de le fuir, ou il me tuera ou je le tuerai! » Peu après [que Mohammed et sa femme eûrent quitté la ville] le roi rentra de la chasse. Il ne trouva pas sa femme, il comprit que son mari était venu et l'avait prise. Il monta sur son dromadaire et partit. Mohammed le vit qui venait, il lui dit : « Descends, luttons, ou tu me tueras ou je te tuerai. » Le roi mit pied à terre, Mohammed se leva [pour lui] et ils s'empoignèrent. Mohammed l'Avisé l'enleva du sol et deux fois le terrassa, puis ensuite la fille, en colère [de la défaite] du Maugrabin, lorsqu'ils [se] saisirent pour la troisième fois, aida le Maugrabin contre Mohammed l'Avisé. A eux d'eux, ils le firent tomber et le garrottèrent. Et puis, apportant des branchages et du bois, ils allumèrent du feu et se mirent à manger. Et puis le Maugrabin saisissant la fille, s'ébattit avec elle en présence de Mohammed l'Avisé, et la fille disait à celui-ci : « Qu'est-ce qui te ferait parvenir à mes faveurs? » La chose faite, ils s'endormirent. Mohammed l'Avisé se mit à faire tout son possible pour se débarrasser de ses liens et à ramper si bien qu'il s'approcha du feu, il y brûla les cordes [qui l'attachaient] et, tirant son épée contre le Maugrabin, il lui coupa le cou. Puis il réveilla sa femme et lui dit : « Lève-toi, ô fille de

mon oncle, voilà que le Maugrabin dort, lève-toi que nous partions. — Va, fils de chien, lui dit-elle, va maq..., de peur que je ne réveille le Maugrabin qui te châtiera (mot à mot de peur que je ne fasses lever pour toi le Maugrabin). — Cela ne fait rien, lui dit-il, lève-toi, fille de mon oncle.» La fille en colère secoua bien fort le Maugrabin, la tête de celui-ci s'en alla rouler au loin. La fille eut peur de Mohammed l'Avisé. Elle fit semblant de se réjouir de la mort de l'autre et lui dit: «Tout ce que je t'ai fait et tout ce que j'ai dit contre toi n'était qu'un effet de la crainte qu'il m'inspirait.» Il lui dit : «Cela ne fait rien.» Mais elle demeura à pleurer et à lui baiser les mains, et elle obtint de lui le serment qu'il ne dirait rien de tout cela à personne. Puis ils montèrent sur leur dromadaire et les voilà qui voyagent jusqu'à ce qu'ils rentrèrent dans leur pays. Mohammed l'Avisé, plein de ressentiment contre sa femme, ne lui parlait ni ne l'approchait jamais. Elle en prit de l'ennui. Elle avait six frères; elle alla se plaindre à eux de la négligence de son mari «il fallait qu'il eût une maîtresse ou quelque chose comme cela...» Les frères fort en colère résolurent de le tuer. Ils s'en fûrent le trouver dans l'endroit où il était et lui racontèrent les plaintes que leur sœur leur avait faites de lui. Ils lui demandèrent la cause [de tout cela]. «La cause, leur dit-il, j'ai juré de ne la dire à personne, mais nous allons faire en sorte que vous l'entendiez d'elle-même.» Il [les prit et] s'en alla avec eux, il les fit entrer dans la maison. Il les plaça dans

un petit endroit derrière la porte et leur dit : « Écoutez! » Il entra auprès de sa femme. Elle lui dit : « Ah! tu as eu peur de mes frères et tu es venu. — Ma cousine, lui dit-il, ne t'avais-je pas défendu d'ouvrir la porte de peur que le Maugrabin ne te prenne, et toi tu m'as laissé partir et tu as envoyé chercher le porteur d'eau à qui tu as donné deux pièces d'or et il a arrosé (pour toi) devant la porte et tu t'es assise auprès du pas de la porte, et lorsque le roi des Maugrabins est venu, il t'a prise? — Et pourquoi pas, dit-elle? Est-ce que j'ai peur d'un imbécile comme toi? — Sois témoin, ô porte, dit Mohammed. » [Il continua :] « et lorsque la vieille t'eût prise par ruse, n'as-tu pas aidé le Maugrabin contre moi et n'avez vous pas pris vos ébats devant moi et ne m'as-tu pas insulté? — Bien sûr, dit-elle, le Maugrabin ne valait-il pas mieux que toi? — Sois témoin, ô porte, dit Mohammed. » Et il continua à la faire ainsi tomber [dans le piège qu'il lui avait tendu] en la faisant parler, si bien que ses six frères entendirent toute l'histoire du commencement à la fin. Et puis ils entrèrent tous les six [vers elle] et la saisirent et la prenant chacun d'un bout tirèrent si bien qu'ils la mirent en pièces.

INSCRIPTIONS SYRIAQUES

DE

SALAMÂS, EN PERSE,

PAR

M. RUBENS DUVAL.

Lorsque nous préparions la publication des textes que nous avions recueillis dans les deux dialectes néo-araméens parlés actuellement dans le district de Salamâs, en Perse, au nord-ouest du lac Ourmia, nous avions été frappé de la divergence des traditions locales relatives à l'origine des populations araméennes établies entre le versant oriental des monts du Kurdistan et la rive occidentale du lac Ourmia. Nous croyons utile de rapporter ici ce que nous disions dans l'introduction de nos *Dialectes néo-araméens de Salamâs*, publiés l'année dernière, p. III-IV : « Les Chaldéens de Salamâs sont de même origine que les Chaldéens et les Nestoriens d'Ourmia; la comparaison de leurs dialectes ne laisse guère de place au doute. Le fond de la langue est le même; il y a peu de vocables qui ne soient communs aux uns et aux autres, les principales différences portent sur la phonétique et s'expliquent par la situation géographique de ces populations. Le district de Salamâs

appartient à la région montagneuse, son dialecte est plus chargé de sons aspirés et gutturaux, les élisions et les contractions de syllabes y abondent.

« Il est cependant surprenant que les traditions locales sur les origines de ces chrétiens soient aussi divergentes. « Les Nestoriens d'Ourmia, dit Perkins « (*Residence*, p. 9), ont une tradition générale que « leurs ancêtres immédiats descendirent des mon- « tagnes pour vivre dans la plaine à une époque non « connue au juste, mais qui remonte à environ cinq « ou six siècles. » Cette tradition est parfaitement conforme aux éclaircissements qu'on peut tirer de l'histoire, si pauvre qu'elle soit[1].

« Les Chaldéens de Chosrâva, dans le district de Salamâs se croient, au contraire, indigènes dans le pays[2], et font remonter leur conversion au christianisme aux premiers siècles de notre ère. Chosrâva n'a jamais été qu'un village, mais il aurait été l'emplacement d'un camp de Chosroès Nouschirvan qui lui aurait donné son nom. Chosrâva, en effet, est abrégé du persan *Khosro âbad* fondation de Chosroès. Mais ces différentes données se concilient facilement, si on admet que les migrations des Nestoriens à Chosrâva ont précédé de plusieurs siècles le départ des familles qui sont venues se fixer dans la plaine d'Ourmia. Ces dernières ont pu garder le souvenir

[1] Comp. Nœldeke, *Grammatik der neu-syr. Sprache;* Einleitung p. XXI et XVIII. La première mention d'évêques nestoriens à Ourmia est de l'an 1111, Assemâni, *Bibl. Or.*, II, p. 449.

[2] Voir Smith and Dwight, *Missionary Researches*, p. 352.

de leur ancien séjour dans le Kurdistan turc, tandis que les Chaldéens de Salamâs n'ont plus conscience de leur origine primitive. L'établissement des Nestoriens à Ourmia ne peut guère être reculé plus loin que le XIIe siècle; il paraît, au contraire, que le cimetière de Chosrâva renferme des inscriptions tumulaires d'une époque beaucoup plus ancienne. L'une d'elles notamment, en bel estranghelâ et à la mémoire de l'étudiant Chosroès, *Khosrô eskoulâyâ*, serait datée du VIIe siècle. Ce n'est cependant qu'au XIIIe siècle que l'histoire mentionne les évêques de Salamâs. En 1281, Joseph, évêque de Salamâs, assiste à la consécration du patriarche Yaballaha. C'est en 1576 que Chosrâva figure comme le siège d'un archevêché; auparavant, ce diocèse relevait d'abord du métropolitain d'Arbèle et ensuite du métropolitain de l'Adherbeidjân ayant son siège à Ourmia, voir Assemâni, *B. O.*, III, II, 423 et 773. »

Nous ajoutions que les juifs de Salamâs avaient, de leur côté, une tradition qui leur était commune avec les juifs d'Ourmia, et d'après laquelle leurs ancêtres seraient venus du Kurdistan turc s'établir sur le territoire qu'ils occupent actuellement, tradition confirmée, du reste, par la similitude du dialecte araméen de ces juifs et de l'idiome parlé par leurs coréligionnaires de Bourdouk dans le district de Gawar (Kurdistan turc).

Le renseignement concernant les inscriptions tumulaires du cimetière de Chosrâva nous avait été fourni par le Père Bedjan, prêtre de la Mission,

originaire de Chosrâva. Comprenant l'importance de ce renseignement, s'il pouvait en donner la preuve matérielle, il pria, à notre demande, ses confrères de la mission de Chosrâva de visiter les cimetières et les églises de la localité et des environs, de rechercher les inscriptions les plus anciennes qui s'y trouveraient et d'en prendre des estampages exacts. C'est à ces recherches que sont dues les huit inscriptions que nous publions ici et dont M. Bedjan a bien voulu nous remettre les estampages, en les accompagnant de judicieuses observations. Les trois premières et la dernière ont été relevées par le prêtre Isaac, professeur au séminaire de la Mission et curé de Pâtavour, village près de Chosrâva; malheureusement ce digne prêtre a été frappé d'insolation pendant ce travail et succombait quelques jours après, à l'âge de trente-sept ans. Les deux premières proviennent du cimetière de Chosrâva, la troisième a été prise dans le cimetière de Sarna, près de l'église de Mar-Yohanna, à six ou sept kilomètres au sud de Chosrâva, la dernière a été recueillie dans le cimetière situé au pied de la colline de Saint-Jean, près l'ancienne ville de Salamâs, à quatre kilomètres au nord-ouest de Chosrâva. Ces cimetières ont certainement contenu un grand nombre de monuments anciens, mais le prix élevé de la pierre de taille est cause que l'on utilise à des constructions modernes des pierres anciennes dont on fait sauter au ciseau les inscriptions généralement gravées en relief. Ce fait s'est présenté notamment pour le ci-

metière de Chosrâva d'où l'on tira, en 1845, un grand nombre de pierres de taille pour la reconstruction de la cathédrale. Pour l'intelligence de la disposition de ces épitaphes, nous rapporterons les renseignements suivants que nous devons à l'obligeance de M. Bedjan : les monuments funéraires affectent ordinairement trois formes : 1° Forme d'un berceau oriental avec toit, appelé *durgûštâ*, tel qu'on représente chez nous l'arche de Noé; les inscriptions sont gravées sur les côtés; 2° Forme d'un bélier debout sur ses quatre pattes, *dakhrâ*, avec inscriptions sur le dos aplati; 3° Forme oblongue et rectangulaire du monument, appelé *Sandûqâ-al-mîta* « coffre funéraire » mesurant en général un mètre cinquante centimètres de long sur un mètre de haut et cinquante centimètres de large; la pierre d'un seul bloc repose sur une dalle, appelée *šᵉvîtâ* « lit », qui dépasse de chaque côté; inscriptions sur les côtés.

Les quatre autres inscriptions, nᵒˢ 4, 5, 6 et 7, ont été recueillies, après la mort du prêtre Isaac, par ses confrères, savoir : n° 4 dans l'église de Tchara, village situé dans la montagne, à vingt kilomètres environ à l'ouest de Chosrâva; et les nᵒˢ 5, 6 et 7 dans l'église de l'ancienne ville de Salamâs, aujourd'hui Kiœhna-šaher ou Qaṣaba. Quoique cette ville ne renferme plus aujourd'hui de Nestoriens, mais seulement des Juifs et des Musulmans, cependant on y vénère encore l'église consacrée à Mar Ḳuriaḳos, regardée comme un lieu saint même par les musul-

mans et visitée en pèlerinage par les chrétiens des environs.

Nous joignons à notre transcription des reproductions des estampages; les deux premières inscriptions ont été reproduites par M. Dujardin et figureront dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*. Les contours des lettres ont été repassés à l'encre sur les estampages par les personnes qui ont pris ces estampages.

I.

CIMETIÈRE DE CHOSRÂVA.

Cette inscription est celle dont M. Bedjan avait gardé le souvenir et à laquelle il est fait allusion dans le passage rapporté ci-dessus de l'introduction de nos Dialectes néo-araméens. Elle provient d'un tombeau en forme de berceau et se compose de deux parties gravées chacune sur un côté du monument.

Premier côté :

ܗܘ ܐܬܘܗܝ ܒܝܬ ܢܘܚܐ
ܕܐܣܟܘܠܐ ܣܘܠܝܡܢ
ܒܢܝܫܐ ܒܪ ܡܣܪܘ

Deuxième côté :

ܫܢܬ ܐܠܦ ܘܬܡܢܐ ܢܝܣܢ
ܒܝܘܡܐ ܢܦܩܘ ܠܗ ܒܫܒܬ
ܐܠܦ ܬܫܥܐ ܠܗ

Ceci est le lieu de repos
de l'étudiant Soleimân,
le bienheureux, fils de Khosrô.

Il est décédé dans le mois de Kânûn,
Que le Seigneur lui accorde [le repos], dans l'année
mil neuf des Grecs (décembre 697 de J.-C.).

Il y a redondance dans ܗܢܘ ܐܝܬܘܗܝ pour ܗܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ou simplement ܗܢܘ.

La mention du titre du défunt a son importance, car elle montre qu'au VIIe siècle il existait déjà à Chosrâva un établissement plus ou moins important d'Araméens. Cet établissement se bornait-il simplement à une mission de quelques prêtres envoyés par le patriarche des Nestoriens pour convertir les indigènes du pays, comme on en trouve de nombreux exemples à cette époque, entre autres la mission en Chine de l'an 636 dont parle le monument syro-chinois de Si-gnan-fu? Il est difficile de se prononcer avec certitude sur ce point important; mais il y a de grandes probabilités qu'à cette époque déjà une population araméenne était établie à Salamâs. La tradition d'après laquelle les Araméens seraient indigènes dans le pays, prouve en faveur de l'âge très ancien des premières migrations des populations du Kurdistan turc vers l'est, ainsi que nous l'avons dit plus haut. La mention de l'écolier Soleimân dénote l'existence d'un monastère, car, chez les Nestoriens, l'école dépendait généralement d'un monastère; peut-être même le monastère de Saint-Georges à Chosrâva, où

résidait le patriarche Siméon au xvie siècle (*B. O.*, III, I, 622), existait-il déjà. Tout doute disparaîtrait si cette inscription et les suivantes étaient rédigées dans le dialecte araméen parlé encore aujourd'hui dans le pays; mais il n'en pouvait être ainsi, car le syriaque classique était seul usité dans les écrits et c'est aux missionnaires américains que revient l'honneur d'avoir appris aux Nestoriens à se servir pour leur dialecte des anciens caractères syriaques. Les Nestoriens d'Ourmia s'habituent même, depuis quelques années, à composer des inscriptions tumulaires dans leur dialecte vulgaire.

Le nom de Soleimân est un indice qu'au viie siècle déjà les chrétiens adoptaient des noms arabes. Le nom de Khosrô, si fréquent à Chosrâva et qui se trouve encore dans l'inscription suivante, ne suffit pas à prouver l'établissement d'Araméens dans cette localité à l'époque des Sassanides, car il était également répandu dans les provinces voisines du Tigre.

Le mois de Kânûn sans autre désignation doit s'entendre de Kânûn I correspondant à notre mois de décembre (comp. dans la Pešîṭta *Nehem.* I et *Zach.* VII, I avec Esther II, 16). Les Néo-syriens suivent l'ancien calendrier syriaque qui a deux mois de Kânûn, voir *Neu-syr. gramm.* p. 156 note 1. Il n'y a donc pas lieu de songer ici à l'ancien calendrier qui n'avait qu'un mois de Kânûn et que les Palmyriens et les Mandéens avaient encore conservé.

Après ܢܚܣܘܪ ܠܗ, ligne 5, le mot ܚܛܗܐ que portent les autres inscriptions, a été omis.

ܬܡܢܐ se rapportant à un féminin est incorrect, régulièrement on devrait lire ܬܡܢܹ.

L'absence de croix au milieu des rosaces de cette inscription et de la dernière inscription s'explique par la répulsion que ce signe inspire aux Musulmans qui, en Perse, encore aujourd'hui, le proscrivent ou l'outragent.

Les caractères ne sont pas de l'estranghelâ pur, mais ils appartiennent au type nestorien que l'on croyait jusqu'à ce jour beaucoup plus moderne. On comparera avec ce dernier les formes du *hé*, du *dâlath*, du *risch*, de quelques *alef* et de quelques *tav*. Le *qof* et le *mim* sont, au contraire, anciens. Le *vav* est joint à la lettre suivante comme dans les manuscrits de la même époque. Les points du *risch* et du *dâlath* sont les seuls signes diacritiques.

II.

CIMETIÈRE DE CHOSRÂVA.

Cette inscription est également divisée en deux parties, gravées probablement sur les deux côtés d'un monument de forme oblongue, un *ṣandûqâ*.

Premier côté :

ܗܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܒܝܬ ܢܘܚܐ ܕܡܫܡܫܢܐ

ܕܚܠܕ ܕܟܝܢܐ

ܒܪ ܡܫܝܚܐ ܒܘܗܪܘ

Deuxième côté :

ܡܪܢ̱ ܢܬܠ ܠܗ ܢܝܚܐ ܥܡ

ܟܐܢ̈ܐ ܘܐܒܗ̈ܬܐ ܫܢܝ̇ ܒܝܪܚ

ܢܝܣܢ ܫܢܬ ܐܠܦ ܘܬܫܥܐ ܠܝܘ̱

ܐܡܝܢ

Ceci est le lieu de repos du diacre
ʿAmlad le bienheureux,
fils du prêtre Khosrô.

Que notre Seigneur lui accorde le repos avec les Justes et les Pères. Il est décédé dans le mois de Nîsân, l'an mil neuf des Grecs (avril 698 de J.-C.). Ainsi soit-il.

Le nom d'ʿAmlad ne semble pas connu d'ailleurs. Il vaudrait peut-être mieux lire *ʿImâd*, عماد, nom arabe répandu en Syrie. Même observation sur ܬܫܥܐ que pour l'inscription précédente, à laquelle celle-ci n'est postérieure que de trois mois; caractères semblables; pas d'autres points diacritiques que ceux du pluriel, du *risch* et du *dâlath*.

Le prêtre Khosrô était marié, suivant l'usage établi par Bar Ṣaumâ au vᵉ siècle.

III.

CIMETIÈRE DE SARNA.

Cette inscription paraît être gravée sur un monument étroit, une pierre verticale ou un dos de

bélier. Elle se compose aussi de deux parties qui paraissent se suivre :

ܗܢܘ ܐܝܬܘܗܝ
ܒܝܬ ܢܘܚܐ
ܕܩܒܪܐ
ܕܥܠܝܡܐ
ܙܝܥܐ ܒܪ
ܨܠܝܒܗܘ ܐܚܘܗܝ
ܕܒܟܘܣ
ܡܪܢ ܢܬܠ
ܠܗ ܢܝܚܐ ܒܡܠܟܘܬܐ
ܒܫܢܬ ܐܨܚ
ܠܝܘ̈ ܐܡܝܢ.

Ceci est
le lieu de repos
et le tombeau
du serviteur
Zeiʿa, fils de
Ṣlîbʰû, frère de
Bacchus;
que notre Seigneur lui accorde
le repos dans le royaume [des cieux].
En l'année 1098
des Grecs (avril 787 de J.-C). Amen.

ܫܢܝ ܡܢ
ܥܠܡܐ ܒܝܪܚ
ܢܝܣܢ ܬܠܬܐ
ܒܗ

Il est décédé du
monde dans le mois
de Nisân, le trois
du mois.

Sur ܗܢܘ ܐܝܬܘ, même observation que pour le n° 1; ܐܝܬܘ est l'abréviation usuelle de ܐܝܬܘܗܝ. Au lieu de ܕܩܒܪܐ, l. 3, on s'attendrait à ܘܩܒܪܐ, comp. Insc. VIII, l. 1, ܘܩܒܪܐ ܘܒܝܬ ܢܘܚܐ.

Zeʿâ qui, à notre connaissance, ne se rencontre pas dans la littérature syriaque, est un nom très répandu chez les Nestoriens actuels. L'église de Djélû est consacrée à *Mar Zeʿâ;* le nom patronymique du précédent patriarche des Chaldéens était *Zeʿâ.*

Ṣlîbhû, ܨܠܝܒܘ, paraît être une forme étrange, quand on compare le nom syriaque bien connu de Ṣlîbhâ, ܨܠܝܒܐ, et, au premier abord, on est tenté de voir dans le *vav* final une orthographe fautive ou une erreur du lapicide. Mais M. Bedjan, auquel nous fîmes part de nos scrupules, nous confirma l'exactitude de la forme ܨܠܝܒܘ qui est le nom vulgaire encore usité aujourd'hui, tandis que ܨܠܝܒܐ est le nom dont on se sert pour désigner des per-

sonnes vénérées, telles qu'un saint ou un évêque. Cette observation nous rappelle que dans le dialecte néo-araméen parlé par les chrétiens de ce pays, les noms de parenté donnés par amitié à un voisin ont le sens d'un diminutif et la désinence *û*, ainsi : pour *bâbâ* « père », *nânâ* « mère », *ḥalâ* « oncle », *ḥaltâ* « tante », etc., on dit en pareil cas : *bâbû* « petit-père », *nânû* « petite-mère », *ḥalû* « petit-oncle », *ḥaltû* « petite-tante », voir *Les dialectes néo-araméens de Salamâs*, p. 9, l. 3 et suiv. La terminaison *û* s'explique dans ces mots par le suffixe du diminutif araméen *ûn*, dont le noun est tombé, comme il arrive fréquemment au noun final dans les dialectes araméens. Il est à remarquer que cet affixe apocopé sert également pour le masculin et le féminin. Ṣlîbʰû signifie donc le petit Ṣlîbʰâ[1].

Le nom de Bacchus qui vient ensuite est très répandu chez les Syriens.

Le mot qui termine la ligne 9 paraît être effacé en partie, il était probablement écrit ܒܡܠܟܘ, abré-

[1] *Mânû* « petit oncle paternel » est le titre honorifique donné par les Nestoriens à leurs évêques et répond au titre de *Monseigneur*, voir *Les Dialectes néo-araméens*, page 9 de la traduction, note 1. Nous avions cru voir le même suffixe dans les noms nabatéens, palmyréniens et édesséniens terminés par cette désinence, tels que *'Abdû*, *Malkû*, *Bakrû*, etc.; on le trouve également avec des noms féminins comme חלדו *Hulda*. Cependant on s'étonnerait dans cette hypothèse de le rencontrer non seulement dans les noms de peuples, comme נבטו, mais aussi dans des noms de divinités, comme קציו, de Vogüé, *Syrie centrale*, p. 103, חבלו *Hobal* et מנותו = مناة, *Inscr. Doughty*, n° 2, où le *vav* paraît plutôt représenter la prononciation obscure d'*a* long.

viation de ܒܡܠܟܘܬܐ *dans le royaume* (*des cieux*).

L'année est indiquée par les lettres ܐܨܚ; le ṣâdé ne portant pas de point diacritique, on pourrait hésiter entre la lecture 1098 et celle 1908. Mais cette dernière date nous ferait descendre trop bas, elle nous conduirait au XVIIe siècle de notre ère; or, nous voyons, par la dernière inscription, qu'à cette époque on ne se servait plus du caractère nestorien, mais qu'on était revenu au pur estranghelâ. Nous croyons donc qu'on devra s'en tenir à la première qui nous reporte au VIIIe siècle, un siècle après la date des deux inscriptions précédentes, et cet espace de temps explique suffisamment les différences que l'on remarque dans la forme des lettres. Cette date a une réelle importance, car, si elle est acceptée, notre inscription serait un nouveau témoignage en faveur de l'établissement ancien d'Araméens à Chosrâva. Le défunt est un laïque, fils et neveu de laïques, qui sortent du cercle étroit d'une mission de prêtres.

On remarquera les deux points du *zaugâ* dont l'invention remonte au VIe siècle.

IV.

ÉGLISE DE TCHARA.

Inscription commémorative de la construction de l'église de Tchara. Caractères nestoriens dénotant une époque plus basse que ceux de l'inscription précédente, qui est de cinq siècles plus ancienne.

ܐܬܒܢܝ ܗܝܟܠܐ
ܗ ܩܕܝܫܐ
ܕܡܪܝ ܓܝܘܪܓܝܣ
ܨܠܘܬܗ ܥܠ
ܡܗܝܡܢ̈ܐ
ܒܫܢܬ ܐܬܪܥܒ
ܠܝܘ̱ ܒܬܫܪܝ
ܩܕܝܡ
ܒܐܝ̈ܕܝ ܡܪܝ
ܨܠܝܒܐ ܀
ܟܬܒ ܚܛܝܐ
ܐܒܘ̱ ܩܢܟܝܐ
ܕܥܕܬܐ ܗ

A été construit ce temple
saint
de Mâr Gîwargîs,
ses prières soient sur
les fidèles,
en l'année 1672
des Grecs au mois de Tešrî-Qadîm
par les soins de Mâr
Slîb^h^â.
Ecrit par le pécheur
Ab^h^ûn, le Ḳankâyâ
de cette église

Ligne 1. ܐܐܒܢ est une écriture fautive pour ܐܬܒܢ ; ܗܝܟܠܐ est le terme ancien pour église, l'expression moderne que l'on trouve à la dernière ligne est ܥܘܡܪܐ.

L. 2 et *ult.* ܗܘ est l'abréviation de ܗܢܐ.

L. 11. Le nom Ab^{h}ûn, ܐܒܘܢ, est synonyme de ܐܘܓܝܢ, Eugène. C'est un usage chez les Nestoriens de prononcer *ab^{h}ûn* le nom ܐܘܓܝܢ qu'ils rencontrent dans les homélies ou les hymnes. ܩܢܟܝܐ, *Ḳankâyâ*, est le titre donné au clerc chargé du service et de la garde du sanctuaire ou de la partie voûtée du temple, *κόγχη*.

La date de l'inscription nous reporte au mois d'octobre de l'année 1360 de notre ère.

V.

ÉGLISE DE LA VILLE DE SALAMÂS.

Inscription commémorative de la fondation de l'église de la ville de Salamâs, connue sous le vocable de Mâr Ḳuriaḳos.

ܒܢܝܐ ܕܥܘܡܪܐ ܗܢܐ ܐܘܡܢܬ

ܠܒܢܐ ܐܦ ܥܘܡܪܐ ܕܐܬܒܢܝܐ

ܒܗ ܒܫܢܐ ܫܢܬܐ ܒܥܘܡܪܬܐ ܕܩܪܝ

ܩܘܪܝܩܘܣ ܒܫܠܝܢ ܕܗܠܝܢܘܣ

Le constructeur de cette église est le maître-maçon ʿAb^{h}dâ.

On a construit aussi l'église des Arméniens la même année, Mâr Jesuyab étant métropolitain de Salamâs.

Ligne 1. ܐܘܣܬܕ est abrégé du persan استاد.

L. 2. Les deux points du pluriel manquent sur ܐܪ̈ܡܢܝܐ

L. 4. ܫܘܠܘܛܘܬܗ est une écriture fautive, le deuxième *vav* est superflu.

Il est difficile de fixer la date de cette inscription. Le nom de Jésuyab a été porté par plusieurs métropolitains de Salamâs; il n'existe pas, du reste, d'archives à l'archevêché qui permette de suivre la série de ces prélats. Le caractère nestorien de cette inscription ne diffère pas beaucoup de celui de la suivante également sans date, mais il s'éloigne de la VIIe qui est en estranghelâ. Celle-ci est datée de l'an 1770 de notre ère. D'autre part, la création de l'archevêché de Salamâs ne remonte pas plus haut que la seconde moitié du XVIe siècle. C'est donc après cette époque que se placerait la fondation de l'église de Mâr Ḳuriaḳos; si on la fixe un siècle avant les deux reconstructions dont parlent les deux inscriptions suivantes, ce serait vers le milieu du XVIIe siècle qu'aurait été gravée notre inscription; mais on peut remonter encore plus haut, car nous voyons par l'inscription VIII, qu'en 1642 on ne se servait plus pour ces inscriptions du caractère nestorien, mais de l'estranghelâ.

VI.

ÉGLISE DE LA VILLE DE SALAMÂS.

Inscription commémorative d'une reconstruction de l'église de Mâr Ḳuriaḳos, sans date, mais peut-être postérieure d'un demi siècle à celle qui précède.

ܢܫܬܬܗ ܗܢܐ
ܥܕܬܐ ܐܢܬܬ
ܐ ܕܐܡܪ ܡܪܝ
ܡܢܝܚ ܠܗ

A reconstruit cette église, la femme d'Amer. Que le Seigneur lui donne le repos!

Ligne 1. ܢܫܬܬܗ est pour ܢܫܬܕܬܗ.

L. 2. ܡܪܝ est pour ܡܪܢ.

VII.

ÉGLISE DE LA VILLE DE SALAMÂS.

Inscription commémorative d'une autre reconstruction de la même église. Le caractère n'est plus le nestorien mais l'estranghelâ, comme dans l'inscription suivante qui lui est antérieure de plus d'un siècle.

ܚܕܬܬܗ ܠܥܕܬܐ

ܗܕܐ ܩܕܝܫܬܐ

ܚܘܓܐ ܟܪܡܢ ܒܪ

ܕܘܡܫܩ ܘܩܫܝܫܐ

ܕܘܝܕܐ ܒܫܢܬ ܐܫܥ

A reconstrnit cette église sainte, le sieur Kerman, fils de Dumšeq et le prêtre Davîdâ en l'année 1770.

Ligne 1. ܚܕܬܬܗ est par assimilation pour ܚܕܬܗ

L. 3. ܚܘܓܐ est le persan خواجه.

L. 5. ܕܘܝܕܐ est une forme du nom de David encore usitée aujourd'hui.

VIII.

CIMETIÈRE PRÈS DE LA VILLE DE SALAMÂS.

Inscription magnifique, mais moderne, composée de deux parties, gravées sans aucun doute sur les deux côtés d'un ṣanduqâ. Elle est remarquable par la beauté des caractères qui sont du pur estranghelâ; le type nestorien qui servait pour les inscriptions antérieures, semble ne plus avoir été employé à cette époque, XVIIe siècle.

Premier côté :

ܫܘܢܝܗ ܡܕܒܪܐ ܘܚܝܠܬ ܢܘܚܐ ܕܐܝܠܘܬܗܘ̱ ܐܡܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܒܝܬ̈ܗ
ܬܘܒ ܠܬܟܬܒܘܢ ܢܢܚܐ. ܡܢܐ ܢܩܘܡ ܠܗ ܚܝܐ ܒܐܒܐܬܐ܀
ܢܟܬܒܗ̱ ܐܬܬܐ ܒܪܝܟܬܐ ܒܪܘܬܐ؛ ܦܢ̈ܝܬ ܒܫܢܬ
ܕܐܬܦܢܝܬ ܠܬܚܬ̈ܝܐ ܘܐܬ̈ ܐܠܦ ܘܫܬܡܐܐ܀
ܡܠܬܐ؛ ܘܐܪܦܝܬ ܒܢ̈ܝܢܐ ܘܬܪܬܝܢ ܘܐܪܒܥܝܢ
ܘܟܬ̈ܒܬܐ ܘܫܒܩܬ ܐܢܘ̱

Deuxième côté :

ܩܘܡ ܘܢܐܬܐ ܒܒܠܒܐ. ܕܠܐ ܒܘܠܐ ܦܕܠܐ ܐܠܦܪܢܐ. ܘܦܠܦܪ̈ܬ
ܘܫܩܘ ܒܬܟܘܢܬ ܚܠܒܢܐ. ܡܫܝܚܐ ܢܚܝܢܘܗܝ ܒܢܘܚܡܢܐ
ܒܣܘܦܟܢܐ. ܘܫܒܩܬ ܗܕܐ ܒܐܦܐ ܢܦܪܘܬܐ ܕܐܝܬܘܗܝ̱
ܢܫܐ ܒܗ̱ ܟܠܚܢܐ ܒܪܬܗ ܕܐܘܟܢܝ ܦܠܟܣܦܠܒ
ܘܡܪܘܬܐ ܕܠܐ ܫܘܠܛܢܐ. ܫܬܝܪܐ ܐܝܬܘܗ ܕܡܦܣܒܘܢ
ܒܪ ܕܝܢܐ ܒܢܡܪܐ܀

Ceci est le tombeau et le lieu de repos de Nâzekhâtûn, servante du Christ, qui est décédée
au mois de Tâmûz. Que le Seigneur lui accorde le repos parmi les pieuses!
Nâzekhâtûn, femme bénie,
qui nourrissait des orphelins
et des veuves; elle laissa des fils
et des filles et les quitta
dans le deuil. Elle est décédée l'an
mil six cent
quarante-deux.
Elle fut parfaite dans ce monde, sans péché et sans faute; elle s'est évanouie
à l'instar d'un songe. Que le Seigneur lui donne le repos, lors de la résurrection,
au terme fixé. Elle a laissé
de l'affliction dans ce monde
et un deuil sans fin.
Ceci est la pierre gravée de Nâzekhâtûn
fille d'Aumig de Salamâs
le glorieux, femme de Masʿoud
fils de Denkha, le noble.

La défunte a un nom persan نازخاتون « gracieuse dame »; son père Aumig porte sans doute un nom turc; en tous cas, le suffixe ܠܓ̣ dans ܗܠܡܣܠܓ est turc; son mari a un nom arabe, مسعود; le père de celui-ci a un nom syriaque très connu, ܕܢܚܐ, *ἐπιφάνιος*. Ce mélange donne une idée de ce qu'est le néo-syriaque parlé aujourd'hui dans le pays, si on ajoute encore une certaine quantité de mots kurdes.

On remarquera les points-voyelles et les points

de la ponctuation qui sont rares dans les autres inscriptions. La ponctuation ܟܠܡܐ l. 10, au lieu ܟܠܡܐ est conforme à l'usage des Nestoriens d'abréger la voyelle longue dans une syllabe fermée. Le mot ܬܘܒ, l. 2 et 8, paraît être pris dans le sens ܠܥܠ, comp. n° 1, l. 4. L'écriture ܡܐܢܐܬܐ, l. 2, est une orthographe singulière, le deuxième *alef* indique la voyelle longue du pluriel et remplace les deux points du *ribui;* en outre, la préposition ܒܝܬ a été omise devant ce mot, comp. n° 2, l. 4.

Le deuxième mot de la ligne 7 est fautif : lire ܟܢܬܪܬܐ au lieu de ܩܢܐܪܬܐ. Le cinquième mot de la ligne 8 doit être lu ܢܣܝܣܢܗ; le manque d'un des deux *nûn* est peut-être imputable au lapicide, mais le suffixe masculin au lieu du féminin est une faute de l'auteur de l'inscription. Ce mot répond à l'expression : ܢܥܘܪ ܠܗ ܢܣܝܐ, dans les inscriptions qui précèdent.

L. 9, au lieu de ܟܐܦܐ ܢܩܝܪܬܐ, l'auteur de l'inscription n'avait-il pas écrit ܟܐܦܐ ܝܩܝܪܬܐ « pierre précieuse »?

L'inscription renferme dans chacune de ses parties un petit panégyrique en vers heptasyllabiques.

La première partie, l. 3 et suiv., a quatre vers.

ܢܬܬܘܢ ܐܬܘܬܐ ܒܢܒܥܬܐ

ܬܬܪܘܣܬܢ ܢܬܒܐ ܘܐܬܪܒܠܬܐ

ܦܐܪܝܬ ܒܢ̈ܝܐ ܦܢ̈ܝܬܐ
ܘܫܡܠܝܬ ܐܝܟ ܕܒܪ̈ܝܬܐ

La deuxième partie, l. 7 et suiv., en a six.

ܗܘܬ ܕܒܢܝܬܐ ܒܟܠܡܐ.
ܕܠܐ ܟܘܠܐ ܦܪܠܐ ܘܠܡܐ
ܘܫܠܛܬ ܗܘܒ ܒܕܚܡܬ ܝܠܕܡܐ
ܕܥܝܫܐ ܫܫܢܝܗ ܕܝܘܫܡܐ
ܕܗܝܡܘܡܐ
ܘܫܡܠܬ ܢܦܫܐ ܕܗ̇ ܟܠܡܐ
ܘܒܪܝܬܐ ܕܠܐ ܫܘܠܡܐ

Le premier vers de la deuxième partie n'a que six pieds, peut être faut-il lire à la fin ܕܗ̇ ܟܠܡܐ comme dans l'avant-dernier vers.

Le mot ܕܗܝܡܘܡܐ qui se trouve à la ligne 9 de l'inscription est un synonyme du mot ܕܝܘܫܡܐ et demeure en dehors du vers.

Autour de la rosace de la première partie court, de droite à gauche, une inscription en persan, qui donne le nom du graveur de l'inscription :

عمل استاذ خسرو عزّ الدين (?) دعا گوی مردان

Œuvre du maitre-ouvrier Khosrô Ezz ed-Dîn (?), qui fait des vœux pour les hommes[1].

[1] Nous devons à l'obligeance de M. Barbier de Meynard la lec-

Le *sîn* est marqué de deux points comme dans les gloses arabes de certains manuscrits des lexiques de Bar ʿAlî et de Bar Bahlul.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

MISCELLANÉES CHINOIS,

PAR

M. Camille IMBAULT-HUART.

(SUITE.)

(Voir VIIe série, tomes XVI, XVIII et XIX; VIIIe série, tomes II et III.)

I. LE PÈLERINAGE DE LA MONTAGNE DU PIC MYSTÉRIEUX PRÈS DE PÉKING. — II. LA FÊTE DE LA MI-AUTOMNE ET LE MYTHE DU LAPIN LUNAIRE. — III. DE LA CONDITION DU PAYSAN DANS LE NORD DE LA CHINE.

I. LE PÈLERINAGE DE LA MONTAGNE DU PIC MYSTÉRIEUX, PRÈS DE PÉKING.

La vaste plaine de Péking a pour rivage, au nord-ouest, une chaîne de montagnes, ou plutôt un massif montagneux, qui porte le nom de *Yang-chan*. Ces hauteurs sont presque nues, et, à part quelques îlots de verdure d'où émergent, çà

ture de cette inscription. L'estampage doit mal reproduire le quatrième mot, عمّر (?).

et là, des temples à toits de tuiles vernissées ou des pagodes à huit ou neuf étages, elles n'offrent presque rien de pittoresque à l'œil du touriste. C'est dans cette région alpestre, dont le caractère grandiose et sauvage ne laisse pas que de charmer, que se trouve située la célèbre *Miaô-foung-chan*, « montagne du Pic mystérieux », objet, deux fois par an, d'un pèlerinage renommé. Ce voyage dévot, que nous pourrions comparer à celui de Notre-Dame de Lourdes, en France, attire, du 1er au 17 ou 18 du quatrième mois (mars) et du 1er au 7 ou 8 du septième (juin), un immense concours de population.

On vient, au *T'ien-chien-niang-niang* « temple des Fées », qui couronne le Pic mystérieux, non seulement des villages et des hameaux voisins, des villes de la plaine et de la capitale, mais même des cités plus éloignées, telles que Paô-ting-fou et T'ien-tsin. Toutes les classes de la société chinoise s'y donnent en quelque sorte rendez-vous : mandarins, lettrés ou commerçants, tous arrivent s'agenouiller devant la statue du Bouddha, et demander au saint des saints qui, de l'avancement, qui, des honneurs littéraires, qui, des richesses, qui, la guérison de maladies déclarées incurables par les médecins. Tous y brûlent des parfums devant l'autel sacré, depuis les princes du sang et les plus hauts dignitaires de la Cour, jusqu'aux derniers chiffonniers ou tamiseurs de poussière sur la route.

C'est principalement au quatrième mois (mars), que la fête du *Miaô-foung-chan* a le plus d'éclat. Ce mois est en quelque sorte, aux yeux des bouddhistes, le plus saint de l'année : dès les premiers jours, en effet, tous les temples des environs de Péking ouvrent leurs portes aux fidèles. Le 8, une cérémonie importante, nous allions dire nécessaire, a lieu dans ces édifices : les *hô-chang* ou bonzes font respectueusement prendre des bains à toutes les statues ou statuettes du Bouddha, et procèdent, en marmottant des kyrielles d'*ô-mi-tô-fô* (Amidha Bouddha), à l'opération délicate de nettoyer ces saintes images avec de l'eau pure ou des parfums.

Le même jour, chaque famille doit en faire autant et purifier les bouddhas qui ornent l'autel domestique. Il semble que les gens du nord aient imité leurs dieux : on sait que leur saleté repoussante est proverbiale, à peine prennent-ils un bain par an.

Tout bon bouddhiste ne doit pas manquer d'aller au temple des Fées au moins une fois l'an, que ce soit au printemps ou à l'automne, peu importe. Il faut qu'il aille se prosterner aux pieds du Bouddha et lui demander la réalisation de ses désirs les plus chers. Parmi les dévots, le Bouddha du Pic mystérieux passe pour être *efficace*, et il a la réputation d'accorder généralement ce qu'on lui demande; aussi ne faut-il pas s'étonner de voir une si grande foule de fidèles accourir pour « brûler les parfums de la tranquillité » (*chaó p'ing-an chiang*), car ainsi s'appelle cette cérémonie

Au printemps passé, nous eûmes la curiosité d'accomplir nous-même, en touriste et en savant ce pèlerinage tant vanté En vérité, la vue de cette foire locale du Pic mysterieux, ou le sacré se mêle au profane, ou la mysticité coudoie le realisme, nous dédommagea amplement des fatigues d'une journée employee a trotter ou a galopper sur des routes poussiéreuses sillonnées d'ornières, et d'une nuit presque blanche, passée dans une auberge chinoise de Yang-fang[1], au milieu de la fumée asphyxiante d'un brasero mal éteint[2] et d'une population d'insectes acharnée à sa proie

La premiere chose que nous vîmes au pied de la montagne fut une station, si l'on peut l'appeler ainsi de chaises à porteurs nommées *p'á-chan-'hou-eul*, « tigre qui rampe sur la montagne », nom assez singulier pour ce mode de locomotion. Ces *tigres* se composent d'une chaise ordinaire à laquelle on

[1] La ville de Yang-fang est situee a l'extrémité ouest de la plaine de Péking, au pied des premiers contreforts des *Yang-chan*.

[2] On sait que les maisons chinoises n'ont pas de cheminée on ne peut se chauffer, dans le nord, qu'à l'aide de *braseros* au charbon de bois ou du *k'ang*, lit de briques généralement installe au fond de la pièce et qui est en somme un four sans cheminée

attache de chaque côté un long bambou, et sont généralement portés par deux hommes, l'un devant, l'autre derrière. Il y a cependant des *tigres* à trois et quatre porteurs pour les personnes d'une taille au-dessus de la moyenne et pour celles qui « émettent du bonheur (*fâ-fou*) »[1], comme on dit en chinois. Il n'en coûte que quelques sapèques pour se faire porter par ses semblables jusqu'à la porte du temple : comme la route était passablement rocailleuse et que le soleil commençait à darder fortement ses rayons, nous adoptâmes ce moyen de transport.

Le long de la route, qui est suspendue au flanc de la montagne et se déroule comme un serpent sur un lit de verdure, on trouve, de distance en distance, des *tch'â-p'oung* ou débits de thé, où les pèlerins peuvent se rafraîchir et se reposer gratis : on y boit de l'eau de riz et du thé. Ces débits sont installés pour l'usage spécial des fidèles fatigués ou altérés, par des braves gens qui, selon l'expression chinoise, « mettent en pratique la vertu » et espèrent obtenir dans l'autre monde le remboursement de leurs charitables dépenses d'ici-bas. Auprès de ces débits de thé sont des *'houeï, réunions* ou sortes de *foires* : il y a la foire des nattiers, la foire des cordonniers, la foire des fleuristes, etc. Ce n'est pas le côté le moins curieux de ce pèlerinage bouddhiste.

Tous les marchands de nattes et de paillassons de la capitale sont accoutumés à venir assister à cette fête : ils étendent des nattes dans tous les débits de thé, devant les bouddhas du temple des Fées, partout enfin où l'on brûle des parfums et où l'on s'agenouille. Leurs confrères les cordonniers et les réparateurs de chaussures ambulants font mieux encore : ils viennent s'installer sur la route, à la porte des débits, avec leurs outils et leur établi mobile. Tout pèlerin qui a une chaussure détériorée n'a qu'à faire un salut à un de ces cordonniers et lui adresser quelque bonne parole ou souhait de bonheur et de prospérité, aussitôt le disciple de

[1] Expression qui signifie *être gras, être replet.* Aux yeux des Chinois les personnes fortes sont plus heureuses que les maigres.

IMPRIMERIE NATIONALE.

saint Crépin répare ce qui doit être réparé, recoud ce qui doit être recousu, et tout cela pour l'amour du Bouddha. Les clients n'ont point besoin de délier leur bourse. Nous vîmes les cordonniers si occupés et si entourés que la pensée nous vint que les pèlerins pouvaient bien avoir pris, pour la circonstance, leurs plus mauvaises chaussures. Ils ne sauraient oublier qu'avant d'être bouddhistes ils sont Chinois, et que le talent, pour ne pas dire le premier devoir, d'un habitant du Céleste Empire, est toujours de profiter d'une occasion ou d'une bonne aubaine qui s'offre à lui.

La corporation des fleuristes ne saurait manquer une circonstance aussi favorable d'étaler leurs produits si gracieux et de faire briller leur savoir-faire de pépiniéristes; aussi vîmes-nous toutes les fleurs du printemps, sans en oublier les diverses espèces de roses, telles que le *ts'eu-meï-ᶜhouâ* et le *mou-chiang-ᶜhouâ*, aux pétales carminées, à la douce senteur, rivalisant d'éclat et de beauté. Cette foire porte le titre quelque peu pompeux de *Chiang-ᶜhouâ-koung-ᶜhoueï* « Réunion générale des fleurs parfumées ». Mais, en réalité, les fleurs chinoises ont peu ou point de parfum. A ce sujet, un touriste de nos amis écrivait sur son calepin, comme impression de voyage : « Dans l'Extrême Orient, les fleurs et les fruits n'ont ni odeur ni saveur, et les femmes en ont trop. » Chose curieuse, le Chinois, poète à ses heures, encore que terriblement prosateur dans la vie de tous les jours, aime passionnément les fleurs : naturellement la poésie les a admises de toute antiquité dans son domaine, mais la ménagère chinoise les voit avec plaisir au-dessus de sa marmite qui chante ou au pied de son bouddha enfumé, et le lettré les regarde avec délices suspendues au-dessus des grimoires indéchiffrables de Confucius et de Mencius.

Nos porteurs allaient bon pas et semblaient dévorer le terrain, quoique la montée ne laisse pas que d'être un peu raide. Après cinq *li* de marche, c'est-à-dire quand nous fûmes à peu près à mi-chemin du temple, nous dépassâmes une procession assez curieuse qui se rendait également à l'édi-

fice sacré, mais, entourée d'une foule compacte, elle ne pouvait avancer qu'à pas comptés. Huit ou dix individus, déguisés en diables à l'aspect effrayant et tenant une fourche à la main, avaient pour mission d'ouvrir le chemin : derrière se dandinaient majestueusement deux faux lions en carton, de couleur jaune et bleue, que deux hommes roulés dans leurs flancs faisaient mouvoir en tous sens. Ces « rois de la montagne », comme les appellent les Chinois [1], gravissaient la route, traversaient les cours d'eaux, remuaient la tête, se roulaient par terre, au grand ébahissement des populations. Venait ensuite une dizaine d'individus habillés à la mode du vieux temps, qui nasillaient des chansons campagnardes : tous les types y étaient représentés : pêcheurs, bûcherons, laboureurs, bergers, lettrés, mandarins civils et militaires. Immédiatement après s'avançaient deux hommes déguisés en femmes qui frappaient du gong, puis deux autres qui battaient du tambour : ils précédaient une compagnie de jeunes enfants âgés de moins de dix ans qui faisaient résonner de petites cymbales, et cymbaliers devenant jongleurs, faisaient mille tours et mille culbutes sans abandonner leurs instruments. Le cortège était terminé par deux individus, vêtus de costumes de l'ancien temps, chargés d'une grande caisse pleine de chandelles parfumées et de lingots en papier qu'ils allaient offrir dans le temple, en grande pompe et en magnifique appareil. Encore que les vêtements dont les acteurs de cette scène étaient revêtus ne fussent que des oripeaux fanés ou des haillons brodés, prêtés peut-être pour la circonstance par une troupe de comédiens ambulants, le coup d'œil de ces groupes exotiques étagés et échelonnés sur la route n'en était pas moins pittoresque et frappait par son étrangeté originale.

La véritable fête avait lieu sur la place qui s'étale devant le parvis du temple. Dans l'un des angles on avait dressé à grands frais un *chi-t'aï* ou théâtre : des héros en costumes fantastiques s'y démenaient en brandissant des étendards à

[1] *Chang-ouang*. Le même nom est donné au tigre.

couleurs éclatantes, en poussant des cris féroces qui semblaient n'avoir rien d'humain, ou chantant d'une voix nasillarde aux accords d'un orchestre bruyant de cymbales fausses, de flûtes discordantes et de tambours détendus.

Vis-à-vis s'élevait un véritable guignol, Karagueuz chinois, qu'entourait une multitude d'enfants de tout âge et de tout sexe, et même de grandes personnes : tous, les yeux grands ouverts, la bouche béante, manifestaient leur approbation par des *ʿhaô*, bien, bravo, plus ou moins gutturaux. Disons à ce propos que les *k'oueï-leï* ou *marionnettes* existent en Chine depuis un temps immémorial : on en fait remonter l'invention à l'époque de Mou-Ouang, de la dynastie des Tcheou (de 1001 à 946 avant notre ère). Un ancien philosophe taoiste qui vivait au IVe siècle avant notre ère, Lié Yu-K'éou, a consigné ce fait dans son ouvrage intitulé *Lié-tseu* : « Au temps de Mou Ouang, un homme adroit, nommé Yen-Che, fit des hommes de bois qui pouvaient chanter et danser. Telle a été l'origine des marionnettes »[1].

Au centre de la place, des jongleurs lançaient en l'air, à des hauteurs parfois prodigieuses, des *che-sô*, masses de pierre en forme de cadenas chinois, faisaient une pirouette élégante et les recevaient qui sur la tête, qui sur le nez, qui sur le coude ou le poignet : à voir l'aisance et la dextérité de ces artistes, on eût cru que ces poids étaient en carton, ou tout au plus en bois, mais en réalité ils pesaient bel et bien de vingt à soixante livres, selon leur grosseur. Nous eûmes toutes les peines du monde à soulever à deux mains un de ces *che-sô* qu'un des jongleurs venait, debout sur une jambe, de tenir à son pied, suspendu en équilibre, pendant cinq bonnes minutes. Deux de ces artistes jouaient à la balle avec des *ʿhouâ-tchouan*, briques fleuries, qui sont un peu plus légères que les *che-sô*, comme si c'eut été des balles de coton. Ce spectacle eut le don de nous étonner profondément : le Chinois n'a point, à proprement parler, de force musculaire, et

[1] Voir à ce sujet Mayers, *Chinese reader's Manual*, p. 276.

il faut souvent quatre ou six hommes, en Chine, pour porter un fardeau qu'un fort de la halle, chez nous, soulèverait comme une plume.

Non loin de là, un *kang-tse* ou trapèze attira nos regards : il consistait en un long poteau de bois posé dans toute sa longueur sur deux X à large envergure. Des acrobates s'y livraient à toutes sortes de tours ; nous arrivâmes juste à temps pour voir le tour appelé *k'ouâ-kou*, « à cheval sur un tambour. » Pour exécuter ce chef-d'œuvre d'équilibre, on place trois tambours en pyramide sur le trapèze, puis un acrobate saute à cheval sur celui qui forme le sommet du monument et reste dans cette position pendant un quart d'heure sans que l'édifice vacille un seul instant.

Enfin, tout autour de la place et sur le parvis même du temple se pressaient des marchands de bric-à-brac, de vieux vêtements et de fleurs artificielles, des étalagistes à capharnaum ambulant, des confiseurs avec leur boutique portative, des pâtissiers poussant leur cuisine roulante, etc.

Comme nous traversions la foule grouillante et houleuse pour pénétrer dans le temple, nous vîmes de vieilles paysannes, courbées par les ans, qui distribuaient des haricots cuits à tout passant. C'est là une coutume des gens du nord de la Chine que nous n'avons encore vue signalée nulle part. Quelques jours avant le 8 du quatrième mois, certaines vieilles femmes se rendent aux temples, un panier de haricots à la main, et là, devant la statue dorée du bouddha, se prosternent et crient *ô-mi-tô-fô* (*Amidhâ Bouddha*) chaque fois qu'elles prennent un haricot dans le panier et le déposent à leurs genoux. Le 8, elles se lèvent de grand matin, mettent les haricots dans une marmite, y ajoutent des carottes et des bourgeons d'acajou (*chiang-tch'oun*), puis font cuire le tout. La cuisson à point, elles transvasent les haricots dans un panier et vont s'installer dans les carrefours, sur les routes, là où il y a le plus de monde. A chacun elles distribuent quelques haricots en disant : « Vous amassez ainsi du bonheur pour la vie future ». On appelle cette coutume « jeter les haricots du

bonheur ». Ces légumes sont précieusement conservés comme des amulettes de félicité terrestre et céleste.

Au sortir de cette cohue nous entrâmes dans le temple des Fées : cet édifice n'a rien qui le distingue des constructions de ce genre. On y trouve les mêmes bâtiments, les mêmes cours, les mêmes bouddhas qu'on voit partout ailleurs. On sait en effet, qu'en Chine tout, du petit au grand, se fait suivant des règles immuables ou rites que tout bon Chinois considère comme un devoir sacré de ne jamais enfreindre : ces rites, établis de toute antiquité, forment pour ainsi dire un code stratifié dont les compatriotes de Confucius, cristallisés dans leur vénération pour l'antiquité et leur présomption antédiluvienne, doivent observer religieusement et respectueusement les prescriptions. Cette parole de Tacite : *Vetera extollimus, recentium incuriosi* pourrait être, à bon droit, la devise du peuple chinois. La seule chose que nous remarquâmes était la propreté inaccoutumée des statues bouddhiques; nous étions, en effet, au 9 du mois chinois et la veille avait eu lieu, en grande pompe, le lavage des idoles. Les bonzes eux-mêmes semblaient avoir imité leurs dieux : ceux qui gardaient le temple étaient rasés de frais, leurs neuf brûlures sur le crâne apparaissaient au vif et leur vêtement n'était pas aussi repoussant que de coutume.

Le temple était orné de fleurs vraies et artificielles offertes par la corporation des fleuristes de Péking. L'habileté de ces artistes est si grande et leur dextérité est telle qu'il n'est souvent pas possible de distinguer, à moins de la toucher, une véritable fleur d'une fausse. Ils ont des couleurs d'une vivacité étonnante dont la composition, comme la plupart de celles qui constituent l'émail des cloisonnés, est un secret de famille, transmis de père en fils, et devenu un héritage inaliénable. Au pied des bouddhas on voyait, symétriquement rangés, tous les plats qu'une société appelée *chien-yen-houeï* « réunion du sel offert », venait d'offrir aux bonzes pour leur pitance semestrielle. Ces *hô-chang* ne peuvent manger de viande : ils sont éternellement condamnés aux légumes. Deux

fois par an, lors de la fête du Pic mystérieux, quelques âmes charitables viennent leur apporter des mets salés.

Devant le brûle-parfums de bronze dressé au pied du principal autel, mille fidèles se précipitaient tour à tour, front contre terre, en prononçant leur invocation traditionnelle *ó-mi-tô-fô,* tandis que les bonzes mettaient le feu anx chandelles parfumées et aux lingots de papier offerts aux dieux bouddhiques. Cependant, un autre bonze frappait avec componction sur un gros tambour placé à l'entrée de la porte et en tirait des sons sourds et lugubres qui ajoutaient singulièrement à la majesté du lieu et des cérémonies.

Tel est le spectacle curieux que l'on peut voir deux fois par an au Miaô-foung-chan : il mérite certes la peine d'être vu, d'autant que bien peu d'Européens ont eu l'occasion de le contempler. La simple esquisse que nous venons d'en donner permettra, nous l'espérons du moins, de s'en faire une idée exacte et engagera peut-être les résidents de la capitale du Céleste Empire à porter leurs pas, lors de la fête locale semestrielle, vers le temple des Fées.

II. LA FÊTE DE LA MI-AUTOMNE ET LE MYTHE DU LAPIN LUNAIRE.

La fête de la mi-automne, qui a lieu le 15 du huitième mois (vers la fin d'août ou les premiers jours de septembre), est certainement l'une des plus grandes fêtes de l'année chinoise. A cette date, tout Chinois doit faire ses comptes et payer ses dettes, sinon il pourrait bien ne plus trouver de crédit nulle part. Il arrive souvent à cette époque qu'un débiteur ne pouvant se procurer d'argent pour satisfaire ses créanciers, se considère comme déshonoré et va se jeter à l'eau, une pierre au cou.

Ce jour est également en quelque sorte la fête de la lune; cet astre brille alors de son plus vif éclat au milieu des étoiles et planètes étincelantes qu'il éclipse totalement. Si, cette nuit là, il est obscurci par les nuages, les Chinois disent que l'année suivante « la neige frappera les lanternes (*chué tá*

teng) », c'est-à-dire qu'il tombera beaucoup de neige lors de la fête des lanternes (le 15 du premier mois). Sans rapporter ici les idées chinoises sur la lune, que l'on trouvera dans tous les livres publiés sur les mœurs et les usages de cet étrange pays appelé par nous la Chine[1], nous ferons seulement remarquer que la lune joue un grand rôle dans la poésie, et fournit bon nombre d'expressions métaphoriques pour peindre les beautés d'une personne aimée. Les poètes chinois ont tous eu un certain culte pour la pâle Phœbé : le célèbre Li t'aï-pe, le chantre de la dynastie des T'ang, si amoureux de la dive bouteille, prenait plaisir « à boire du vin au clair de la lune ». D'autres « nourissons des muses » l'ont chantée dans leurs vers, ou ont exprimé les sentiments et les peines que son aspect leur inspirait.

Dans la soirée du 15, les femmes et les enfants se prosternent à Péking devant la lune et lui font des offrandes. A cet effet on dresse une table sous les rayons de cet astre et on y accumule des *yué-ping* ou gâteaux sur lesquels est imprimée l'image de la lune, des haricots germés, des crêtes de coq, des lingots en cire parfumée, et une gravure grossière qui représente une pleine lune où s'élève un kiosque ou pavillon et un *olea fragrans*[2] sous lequel un lapin broie des drogues dans un mortier[3]. Les prosternations et les offrandes faites, on brûle la figure du malheureux lapin et on fait bombance avec les bonnes choses censées offertes à la lune. Les enfants vont quelquefois jusqu'à adorer des figurines en terre cuite représentant un lapin.

Voici, d'après un recueil en notre possession, une curieuse légende sur la lune, le lapin et l'origine de l'opéra chinois.

« Sous la dynastie des T'ang vivait un génie qui était docteur de la Raison (*taô-che*) et avait nom Yé Fâ-chan ; l'empe-

[1] Voir, entre autres, *Social life of the Chinese*, by Rev. Justus Doolittle, New-York, ch. III, 1876, p. 64-65.

[2] En chinois *Koueï-'houâ*.

[3] Les Chinois disent *yu t'ou taô yaô* « le lapin de jade broie les drogues ».

reur clairvoyant des T'ang[1] avait la plus grande confiance en lui. Une année, le 15 du huitième mois[2], l'empereur demanda à Yé Fâ-chan de le conduire au palais de la lune afin de s'y promener et de s'y divertir. Le docteur Yé dénoua sa ceinture, et, la jetant sur les nuages, la changea en un long pont qui donnait directement accès au palais de la lune. Le souverain et le docteur, accompagnés d'un petit eunuque, purent ainsi arriver tout près de cet édifice. L'empereur vit qu'il se composait de constructions en jade et en marbre à veines rouges. A l'intérieur se trouvait la déesse *Tch'ang-ô* (Phœbé)[3] et un grand nombre de fées (*chien-niu*), qui faisaient entendre une musique céleste. L'empereur vit également un lapin qui broyait des drogues dans un mortier à l'ombre d'un *olea fragrans*, mais, apercevant un tigre blanc, il fut fort effrayé et revint à son palais comme s'il sortait d'un rêve.

« De retour chez lui, l'empereur clairvoyant des T'ang transcrivit avec le plus grand soin les airs qu'il avait entendus dans le ciel, et il ordonna à Li Koueï-nien de les faire apprendre aux chanteuses d'après sa transcription. C'est pour cela que ce souverain est devenu le patron (*tsou-che*) des troupes de théâtre, qui l'adorent sous le nom de *Laô-lang-chen*[4]. »

III. DE LA CONDITION DU PAYSAN DANS LE NORD DE LA CHINE.

Les campagnes du nord de la Chine ne présentent pas l'aspect riche et fécond de celles du sud : dans les unes comme

[1] *T'ang Ming 'houang-ti*, ou *Chuan tsoung*, a régné de 713 à 756 de notre ère. La dynastie des T'ang, le siècle d'Auguste des Chinois, a gouverné la Chine de 618 à 907.

[2] C'est en souvenir de cette légende que l'on a institué à la même date la fête de la lune.

[3] Voir Mayers, *Chinese reader's Manual*, p. 30, et *Notes and Queries on China and Japan*, t. III, p. 123.

[4] Telle fut, dit-on, l'origine de l'opéra chinois. Voir Doolittle, *loc. cit.*

dans les autres on voit bien des champs de sorgho (*kaô-léang*), de maïs, de coton, de riz, de blé, de millet, mais dans les provinces septentrionales tout semble mesquin, rabougri, délaissé; le sol, en effet, y est généralement sablonneux et pauvre, et le malheureux paysan ne doit pas épargner sa peine pour en tirer quelque chose. Courbés tout le jour, en été sous un soleil de feu, en automne sous les rafales glaciales du *si-peï-foung* ou vent du nord-ouest[1], souvent enfoncés dans l'eau ou la boue jusqu'à mi-jambe pour retourner le sol ou dépiqueter le riz, ces campagnards travaillent sans relâche. A peine s'arrêtent-ils un instant pour avaler leur bol de riz, pitance quotidienne que leur femme ou leurs enfants viennent leur apporter dans les champs, ou pour tirer quelques bouffées d'une vieille pipe noircie par la fumée. Ils n'ont guère de repos que pendant les mois d'hiver; encore ce repos n'est-il que relatif. Quittant pour un temps le travail de la terre, ils s'adonnent alors, pour la plupart, à des travaux manuels de diverse nature, confection de nattes, fabrication d'outils, filage, etc., dans le dessein d'augmenter autant que possible leur modique revenu.

En somme, la condition des paysans, dans le nord de la Chine, est bien plus misérable, bien plus pitoyable que celle des nôtres. Ces derniers travaillent peu, aidés comme ils sont par les dernières inventions de la science moderne, se plaignent toujours et finissent par amasser quelques gros sous; les Chinois travaillent beaucoup, livrés à leurs propres res-

[1] Quiconque a habité le nord de la Chine connaît ce *si-peï-foung*, vent du nord-ouest, qui souffle à intervalles réguliers, tous les huit jours. Trois jours durant, ce vent, véritable typhon ou ouragan terrestre, amène du fond du désert de *Châ-mô* ou Gobi des nuages de sable qui se dissolvent ensuite, en quelque sorte, en une pluie sablonneuse, fine et pénétrante, desséchant le gosier, brûlant les paupières. Quand on rencontre par malheur en route ces tourbillons de *si-peï-foung*, on est obligé de fermer les yeux, de s'enfoncer du mieux possible dans sa houppelande et de laisser sa monture marcher à sa guise. Le premier soin, en arrivant à la prochaine halte, devra être de demander un bassin d'eau tiède pour faire les ablutions nécessaires et une tasse de thé pour se bassiner les yeux.

sources, ne disent mot, et, tout laborieux qu'ils soient, ne s'enrichissent jamais. Ils gagnent à peine cinquante sapèques (environ vingt-cinq centimes) par jour; cela leur suffit, véritable prodige d'économie sociale, pour vivre, eux et leur famille, femme et enfants; ceux-ci sont d'ordinaire en grand nombre, car le Chinois est accoutumé à se marier très jeune et à mettre sa gloire et son honneur à avoir beaucoup d'héritiers.

Le paysan chinois, avec sa cabane en bambou ou en torchis pour demeure, un bol de riz pour nourriture, une tasse de thé pour boisson, une charrue en bois pour labourer son champ, quelquefois un buffle pour tourner la noria, s'estime heureux si, après avoir payé les taxes et les impôts dûs au Gouvernement[1], et les contributions aux processions des dieux lares et du génie du sol, il parvient à joindre les deux bouts de l'année. *Parvo contentus*, il ne cherche pas à améliorer son sort ni celui de sa famille. Il se contente de vivre au jour le jour : l'insouciance du lendemain est le principal trait de son caractère. L'un de ces campagnards, un peu plus lettré que ses confrères ne le sont d'habitude, avec qui, dans une de nos excursions équestres aux environs de Péking, nous causions de cette vie imprévoyante et peu sage, nous répondit fort simplement par l'adage suivant : *Tçin-t'ien yéou tsiéou tçin-t'ien 'hò; ming-t'ien yéou tch'éou, ming-t'ien tang.* « Aujourd'hui nous avons du vin, buvons-le; si demain nous avons quelque sujet de tristesse, nous le supporterons demain. » Cette parole, qui rappelle un peu le fameux « A demain les affaires sérieuses! », peint en quelque sorte au vif la nature nonchalante et bornée du paysan chinois.

Si la récolte est bonne, s'il trouve à bien vendre ses produits, imprévoyant et dépensier par nature, il n'aura pas l'idée de placer le peu d'argent qu'il a devant lui à gros intérêt dans une banque ou dans une maison de commerce

[1] L'impôt foncier, dans le Tche-li, n'est que de vingt-cinq centimes par *mou*. Il est d'un franc dans le Chan-toung.

bien assise, dans le dessein de se prémunir contre les mauvais ans. Loin de là : il ne songe même pas que toute médaille a un revers et que la fortune est volage; il se hâte de faire grande chère et bon feu, il donne des fêtes, invite des amis à boire et à manger, il s'achète de beaux habits, se procure quelques bijoux pour sa femme et pour sa fille, et va dépenser le reste de ses sapèques dans une fumerie d'opium ou autres lieux mal famés. La récolte est-elle mauvaise? il ne sait plus où donner de la tête : il court chez ceux qu'il a hébergés pour leur demander assistance et ne trouve partout que dédain et mépris[1]; il ne rencontre pas un usurier qui lui prête une petite somme à un intérêt ruineux, il n'a alors d'autre ressource que de porter au *tang-p'ou* ou mont-de-piété les habits et les bijoux qu'il a achetés au temps de sa grandeur pour en obtenir le quart de leur valeur et subvenir aux besoins du moment. Heureux encore si son manque de prévoyance et ses vices coûteux ne l'obligent pas à vendre son lopin de terre et à aller implorer sur la route la charité des passants.

Il n'existe en Chine ni grandes exploitations agricoles, ni associations pour le travail de la terre, encore moins d'institutions de crédit. Chacun donc, s'il n'est fermier au service d'un propriétaire, cultive son terrain à sa guise, et ne voit personne lui venir en aide dans les temps de mauvaise récolte ou de disette. Ne croyez pas que le campagnard songe à introduire des innovations dans la culture, qu'il cherche par exemple à se procurer des instruments plus commodes et plus pratiques, qu'il plante autre chose que ce que ses ancêtres ont planté; rien de tel n'arrivera; on a toujours fait comme il fait, pourquoi chercherait-il à faire autrement que ses pères? Ceux-ci lui ont tracé des règles immuables, dont

[1] A ce sujet, les Chinois ont un bien joli dicton : « *Yéou tch'á ye'ou tsiéou tô chioung-ti, ki-nun 'hó neng kien y jen?* Si vous avez du thé et du vin, tout le monde sera votre frère; mais un seul viendra-t-il à vous si vous êtes dans la misère?» C'est l'équivalent du célèbre vers d'Ovide : *Donec felix eris, multos numerabis amicos*

l'origine remonte peut-être à Confucius. Or les rites, les rites implacables, que l'on voit surgir à chaque instant en Chine sous ses pas, défendent de rien changer aux coutumes établies du temps de Confucius. Cette époque a été, en effet, l'âge d'or de la Chine : plus on s'en rapprochera et plus on sera parfait. C'est un modèle qu'on doit toujours avoir devant les yeux. Voilà ce que l'on enseigne dans les écoles, voilà ce que l'on apprend dans les livres.

Le paysan, il est vrai, n'est jamais allé dans une école et ne sait peut-être pas lire, nous allions dire épeler, un caractère; mais la tradition, cette force d'inertie pleine de préjugés contre laquelle on se butte à tout moment, la tradition austère lui a, dès sa plus tendre enfance, inculqué les principes inaltérables qui ne doivent jamais cesser de le guider dans la vie. Cette routine décourageante, écueil de tout essai de perfectionnement, il l'a pour ainsi dire sucée avec le lait de sa mère. Le Chinois, le vrai Chinois, celui que la civilisation européenne n'a pu encore atteindre, ni par suite tirer de sa cristallisation et de sa présomption orgueilleuse, ne s'avisera jamais de faire autrement que ses ancêtres, et, à moins de cataclysmes qu'on ne peut prévoir, restera, aussi bien par la force de sa nature que par celle de ses institutions, dans un *statu quo* stratifié à perpétuité. On pourrait, à juste titre, appliquer à la Chine actuelle ce que Bossuet, dans son magnifique langage, disait de l'ancienne Égypte : « Une coutume nouvelle était un prodige; tout s'y faisait toujours de même, et l'exactitude qu'on y avait à garder les petites choses maintenait les grandes. Aussi n'y eut-il jamais de peuple qui ait conservé plus longtemps ses usages et ses lois. »

NOTICE

SUR

LE CHÉIKH 'ADI ET LA SECTE DES YÉZIDIS,

PAR M. N. SIOUFFI.

La commission du *Journal*, en publiant le second article de M. Siouffi sur les Yézidis, croit devoir renouveler les réserves qu'elle faisait à propos du premier article, paru dans le cahier d'août-septembre 1882, p. 252. L'ignorance et le caractère soupçonneux de ces sectaires, tout autant que l'absence chez eux de livres et de traditions écrites, laissent planer une grande incertitude sur l'origine de leurs croyances. Néanmoins il a paru intéressant de faire connaître, dans toute la naïveté de leur style un peu barbare, les renseignements recueillis à cet égard par un observateur impartial et bien placé pour voir et pour interroger. B. M.

I.

Extrait de Ibn Khallikân. Édition de Boulak, t. I, p. 448.

Le chéikh 'Adi ben Moussafer ben Ismaïl ben Moussa ben Marwân ben el-Hassan ben Marwân (tel est le lignage dicté par un de ses parents) el-Hakkari (ou habitant de Hakkariya [1]), le serviteur (de Dieu), bon et célèbre, dont la secte 'Adouiya الطائفة العدوية a tiré son nom.

Sa renommée s'est répandue dans le monde et beaucoup de gens ont suivi sa doctrine. La confiance illimitée qu'il

[1] Pays de montagnes, dépendant du vilayet de Mossoul.

leur a inspirée a été poussée si loin, qu'ils l'ont pris pour la *kibla* vers laquelle ils dirigent leurs prières, et en ont fait l'objet de leurs espérances dans la vie future.

Après avoir fréquenté un grand nombre de chéikhs et de personnages célèbres par leurs vertus, tel que Akil el-Man'hi منكي, Hammâd ed-Dabbâs, Abi'n-Najib, Abd el-Kader ech-Chahrazouri, Abd el-Kader el Jili et Abou 'l-Wafa el-Houlwani, il se retira dans les montagnes de Hakkariya, dépendant de Mossoul, où il se fit construire une cellule. Les habitants de toutes les contrées (voisines) lui témoignèrent leur respectueuse sympathie, avec un enthousiasme inconnu dans l'histoire des ascètes.

Sa naissance eut lieu dans un village dépendant de Ba'albek, appelé Béit-fâr, et la maison où il est né est visitée jusqu'à présent (comme un lieu saint).

Il est mort l'an 557 (555 suivant d'autres) dans le pays qu'il habitait à Hakkariya, et il a été enterré dans sa cellule. Sa tombe est, pour les habitants, un des principaux lieux de dévotion, qu'ils visitent avec assiduité. Ses descendants occupent jusqu'à nos jours l'endroit qu'il a habité, et où ils se font reconnaître pour être les siens, en imitant ses actions. Les gens (les voisins appartenant à d'autres croyances) ont conservé pour lui, ainsi que ses partisans eux-mêmes, la même confiance et le même respect qu'ils lui avaient voués de son vivant.

En parlant du chéikh 'Adi dans l'histoire d'Erbil, Abou'l-Barakat ben el-Moustaoufi l'a compté au nombre des personnages qui ont visité cette ville. Mouzaffar ed-din, seigneur d'Erbil, disait : « J'ai vu, étant enfant, le chéikh 'Adi ben Moussafer; c'était un vieillard brun, de taille moyenne et dont on disait beaucoup de bien. »

Le chéikh 'Adi a vécu quatre-vingt-dix ans [1].

[1] Voir aussi la traduction de M. de Slane, *Biographical Dictionary*, t. II, p. 197.

Extrait de l'histoire écrite par Mouhammad-Emin-el-'Oumari, intitulé منهل الاولياء ومشرب الاصفياء; fol. 88 et suiv. de mon manuscrit.

'Adi est représenté, par cet auteur, comme le modèle le plus parfait des anachorètes. L'austérité, les privations de tous genres, et les mortifications qu'il s'est imposées avaient tellement agi sur son corps, que lorsqu'il se prosternait (en priant), on entendait, d'après cet auteur, le bruit que faisait son cerveau, en se heurtant intérieurement contre les parois du crâne, et qui ressemblait au bruit produit par des cailloux qu'on remue dans une citrouille desséchée. Plusieurs miracles sont attribués à ce saint; les lions et les serpents qui vivaient dans son voisinage et le fréquentaient étaient doués d'une douceur surnaturelle.

Le même historien continue ainsi :

« On dit que le chéikh 'Adi était un des habitants de Ba'albek, qu'il s'était transporté à Mossoul et, de là, à Jabal-Lâch جبل لاش, dépendant de cette ville, où il résida jusqu'à sa mort. On dit aussi qu'il était de Hawrân حوران et que son lignage remonte jusqu'à Marwân ben el-Hakam[1], ainsi qu'il suit : Charaf ed Din Abou'l-Fadaïl 'Adi ben Moussafer ben Ismaïl ben Moussa ben Marwân ben el-Hassan ben Marwân ben Mouhammad ben Marwân ben el-Hakam, décédé l'an 558. Son tombeau, qui est bien connu, est l'objet de pieux pèlerinages.

« Dieu l'a éprouvé d'une calamité à savoir l'apparition d'une secte de renégats مرتد[2] qu'on appelle les *Yézidis*, parce qu'ils

[1] Quatrième khalife de la dynastie des Omaiyades, mort étranglé par sa femme, le 3 ramadan de l'an 65, à l'âge de soixante-trois ans, et après un règne de neuf mois et dix-huit jours.

[2] Les musulmans considèrent les Yézidis comme des renégats مرتد, parce qu'ils croient qu'ils étaient, dans le principe, mahométans. Tout musulman qui abjure sa religion est considéré par la loi mahométane comme impie كافر. Il est interdit aux partisans du Prophète de contracter mariage avec les impies, ni de manger de la chair d'un animal tué par eux, ni même d'avoir des relations commerciales avec eux. Ce qui fait que les musulmans

prétendent descendre de Yézid[1]. Ils adorent le soleil et rendent un culte au diable. Voici quelques préceptes de leur croyance, que j'ai trouvés dans un petit traité fait par un des habitants d'Alep qui a connu leur religion : 1° L'adultère devient licite quand il est commis de consentement (mutuel); 2° Ils prétendent que, lorsque le jour du jugement sera arrivé, le chéikh 'Adi les mettra dans un plateau qu'il posera sur sa tête, pour les faire entrer dans le Paradis, en disant ces paroles dédaigneuses : « Je fais ceci (ou je les fais entrer) en contraignant Dieu et malgré lui »; 3° La visite qu'ils font au (tombeau du) chéikh est, pour eux, un pèlerinage qu'ils accomplissent, quelque lointain que soit le pays qu'ils habitent et sans se préoccuper des grands frais qu'entraine le voyage. »

Extrait de l'histoire intitulée الدرّ المكنون فى المآثر الماضية من القرون [2], écrite par Yassîn el-Khatib el-Oumari el-Maussili[3].

En cette année (557) mourut le saint chéikh et le pieux dévot 'Adi ben Moussafer, qui a opéré des miracles. (Sa mort eut lieu) dans la ville de Hakkariya, une des dépendances de Mossoul. Son origine est de Ba'albek qu'il quitta pour se rendre à Mossoul, afin de s'y consacrer à Dieu. Il mena une vie solitaire dans les montagnes et les cavernes, où les lions et les bêtes sauvages le fréquentaient.

« On dit qu'il descend de la famille des Omaiyades, et voici le lignage qu'il se donnait : Adi ben Moussafer ben Ismail ben Moussa ben Marwân ben el-Hassan ben Marwân ben el-Hakam ben el-'Ass ben Omaiya.

« Il était versé dans la connaissance de la loi divine. Dieu

qui fréquentent les Yézidis, dans l'intérêt de leur commerce, sont mal vus par leur coréligionnaires.

[1] Yézid Ier, second khalife omaiyade, qui a régné de l'an 60 à 64 de l'hégire.

[2] Page 183 de mon manuscrit.

[3] La famille de l'auteur qui est encore à Mossoul compte, parmi ses membres, plusieurs oulémas et gens de lettres de ma connaissance.

l'a éprouvé d'une calamité en suscitant les Yézidis qui prétendent que ce chéikh est Dieu, et qui ont fait de son tombeau le but de leurs pèlerinages. Ils s'y rendent tous les ans au son des tambours, pour s'y livrer aux jeux et à la débauche. »

Les chrétiens du pays et notamment les partisans des Nestoriens sont loin d'avoir, du chéikh 'Adi, la même idée qu'en ont les musulmans ou les Yézidis. Le passage suivant qu'on lit dans un manuscrit chaldéen intitulé : *Ouarda*[1], et que j'ai vu, il y a quelque temps, dans l'église de Karamlès[2], le prouve assez. Voici la traduction de ce passage que j'ai extrait d'un cantique composé par un évêque d'Erbil, en l'honneur de Rabban Hormez et d'autres saints, et dans lequel l'auteur fait mention de 'Adi dans ces termes :

« De grands malheurs sont venus ensuite fondre sur nous ; un redoutable ennemi est venu nous tourmenter. Il était descendant d'Agar, esclave de notre mère. Cet ennemi qui nous a rendu la vie malheureuse était un mahométan appelé *'Adi*. Il nous a trompés par de vils subterfuges et a fini par s'emparer de nos richesses et de notre couvent qu'il a consacré à des choses illicites (à un culte étranger ?)[3]. Une foule innombrable de musulmans se sont attachés à lui et lui ont voué une soumission aveugle. La célébrité de son nom, qui est *chéikh 'Adi*, s'est répandue jusqu'à nos jours, dans toutes les contrées et toutes les villes.

« Espérons que le Christ, notre roi, rendra le calme et la paix aux quatre parties (du monde), et qu'il tirera de la détresse tous les Nestoriens, partout où ils seront. »

[1] Ce manuscrit a été écrit l'an 2056 de l'ère des Séleucides (1745 de J.-C.).

[2] Karamlès كرملس (l'ancienne Gaugamela ?), est un village situé à quatre heures de Mossoul. Les habitants ne comptent pas plus d'une quarantaine de familles, appartenant toutes au rite chaldéen-catholique.

[3] C'est pour cette raison que beaucoup de chrétiens du pays croient que l'endroit où se trouve le tombeau du chéikh 'Adi était autrefois un couvent de moines chrétiens.

LES FRÈRES DE CHÉIKH ʿADI
ET AUTRES PERSONNAGES INFLUENTS.

ʿAdi eut, d'après les Yézidis, quatre frères qui sont : chéikh Abou-Bekr[1], chéikh Abd el-Kader, chéikh Ismâïl et chéikh Abd el-Azîz.

Ce dernier observait, comme ses autres frères, le célibat et n'avait par conséquent point d'enfants ; mais il eut pourtant une postérité par une voie surnaturelle. Il entra un jour chez son frère ʿAdi, qui n'était pas non plus marié, et vit à côté de lui un enfant. « D'où te vient ce petit enfant ? lui demanda-t-il. — C'est, répondit l'aîné, un fils que j'ai créé pour toi afin de te donner une postérité par ce moyen. » Cet enfant se maria et ses descendants sont considérés comme formant la postérité de chéikh Abd el-Azîz. Cette descendance compose la première catégorie des chefs spirituels des Yézidis. Ils ont une seconde catégorie de chéikhs qui doit son origine à quatre autres frères. Ce sont : chéikh Chams-Eddin, chéikh Fakhr-Eddin, chéikh Nâsser-Eddin et chéikh Sejâa-Eddin. La troisième catégorie est celle de chéikh Sinn, ou chéikh Hassan el-Bassri que nous avons cité au chapitre de la création. Ne s'étant point marié, ce personnage se créa lui-même un enfant qui reçut le nom de Charaf-Eddin. Quand il fut arrivé à l'âge nubile, celui-ci ne voulut pas se marier. Chéikh Sinn créa alors un second fils qu'il nomma *Ibrahim*. Celui-ci prit femme, et sa descendance forma la famille ou la tribu appelée *Ibrahimiya*, laquelle se donne pour premier père le chéikh Sinn, parce que c'est à lui qu'Ibrahim leur père naturel doit l'existence.

Cette famille, dont le chef principal est actuellement le chéikh Mirza de Bahchika, un de mes amis, est la seule à laquelle il soit permis d'apprendre à lire et à écrire. Nul, parmi les grands personnages que je viens de nommer, ne

[1] Le tombeau de chéikh Abou-Bekr se trouve à côté de Bahr-Zani, village situé près de Bahchika, à trois heures et demie de Mossoul.

contracta mariage. Cependant, ils servirent, comme on le voit, d'ancêtres aux trois catégories précédentes. Ce fait extraordinaire s'est effectué par une voie surnaturelle, analogue à celle qui fut suivie par 'Adi et Sinn : ils se sont créés, chacun pour lui-même, ou les uns pour les autres, des enfants qu'ils prirent par adoption et dont les descendants leur sont attribués comme leur devant une filiation directe.

Afin de conserver la pureté du lignage et de la race, chacune de ces trois catégories ne peut contracter des mariages que chez elle; c'est-à-dire qu'une famille appartenant à une catégorie ne peut pas s'allier à une famille d'une autre catégorie. Bien que les deux premières catégories aient le pas sur la troisième qui est celle d'Ibrahim ou plutôt de Sinn, celle-ci occupe, dans certaines solennités, le premier rang après le prince, parce que son chef, qui est le chéikh Sinn ou Hassan el-Bassri, s'incarna dans le premier successeur d''Adi dont le khalifat se prolongea jusqu'au mardi, 15 rabi-awal de l'an de l'hégire 645 (1247-1248 de l'ère vulgaire)[1].

Après celui-ci, le trône du khalifat fut occupé par chéikh Chams-Eddin de concert avec chéikh Fakhr-Eddin, son frère. Bien que venant en second lieu, ce dernier avait pourtant la primauté parce qu'il était l'aîné. La suprématie religieuse est restée dans sa postérité jusqu'à nos jours, et le chéikh Nasser, chef actuel de cette famille et dont j'ai fait la connaissance étant à Mossoul[2], est un de ses descendants. Il est

[1] Pour honorer les successeurs de 'Adi, les Yézidis leur donnent le titre de chéikh. D'après une note que j'ai sous les yeux, les Yézidis placent la mort de chéikh 'Adi en l'an 558 de l'hégire (1162-1163 de J.-C.); ce qui fait que le khalifat de chéikh Sinn dura, suivant les Yézidis, quatre-vingt-sept ans. Il doit y avoir là une erreur chronologique, attendu que, ainsi qu'on l'a vu dans la première note du chapitre de la création, Hassan el-Bassri n'ayant vécu en tout que quatre-vingt-neuf ans, son khalifat ne peut pas en avoir duré quatre-vingt-sept. Les Yézidis commettent les erreurs les plus grossières lorsqu'il s'agit de fixer des dates.

[2] Voyez le chapitre de ma conversation avec le chéikh Nasser, *Journal asiatique*, août-septembre 1882. Quant aux quatre siècles et demi qui séparent Hassan el-Bassri de 'Adi (puisque le premier est mort en 110 et le second

le chef suprême de la religion, et les Yézidis assimilent ses fonctions à celle du pape chez les catholiques, et du Chéikh ul-islam chez les mahométans.

II.

ʿADI EST RECONNU PAR LES YÉZIDIS. RÉFORMES INTRODUITES PAR LUI.

Le pays qui venait d'être choisi pour séjour par le chéikh ʿAdi, était habité par des Yézidis; mais la religion était tombée en décadence chez cette population, qui se trouvait plongée dans une grande ignorance. Plusieurs préceptes de haute importance étaient négligés, au point que des mariages illicites se contractaient entre le commun du peuple et ses chefs[1]. Aussitôt qu'il se fut installé dans le couvent, ʿAdi convoqua les chefs et notables de sa communauté afin de les instruire dans leur religion, et d'introduire au milieu d'eux les enseignements nécessaires qui devaient leur servir de règle. Cependant, un certain nombre de ces derniers ne voulut point reconnaître la suprématie et la sainteté de ce personnage. Cette réunion risqua de dégénérer en sédition; une division funeste allait se former dans la secte, et l'esprit de parti menaçait d'y régner. Le saint personnage prévint ce grand malheur. Il tint un langage conciliant et paternel à son auditoire; il fit, en présence de tout le monde, des miracles qui frappèrent toutes les imaginations, et établit ainsi son autorité qui fut reconnue à l'unanimité. Le souvenir de cet événement (la convocation des Yézidis et l'établissement de la

en 558 de l'hégire), les Yézidis ne se doutent même pas de cette grande lacune. Lorsque j'en ai fait l'observation à un de leurs principaux chefs spirituels, il m'a répondu avec un étonnement mêlé de bonhomie : «Est-ce que nous savons ces choses-là, nous autres? C'est la première fois que l'objection que vous venez de me faire se présente à moi!»

[1] Ainsi que nous l'avons dit ailleurs, contracter des mariages entre les chefs religieux et les ouailles est un des crimes les plus odieux chez les Yézidis.

suprématie de chéikh 'Adi) s'est perpétué, jusqu'à nos jours, par une fête célébrée tous les ans et qu'ils appellent : *la fête de la réunion*[1].

Il se mit ensuite à leur prêcher sa doctrine dont voici les points principaux. La question de mariage fut le premier sujet de ses prédications. Il fixa les degrés de parenté où cette alliance était permise ou défendue. Il fit revivre la loi établissant la prohibition du mariage entre les ouailles et les chefs spirituels et entre certaines familles de ces derniers. Il posa des règles ayant pour objet de pourvoir à la subsistance des différentes catégories des chefs spirituels dont il fixa les droits à exercer tant entre eux que sur le public, et fit connaître les devoirs des ouailles vis-à-vis de leurs chefs. Trois fois par an, le chéikh, ou le *pîr*[2], doit faire une visite à domicile à ses paroissiens. Ceux-ci sont obligés de lui donner, chacun suivant sa position et son état de fortune, un secours en argent ou en nature, à titre de rétribution pastorale. L'importance de ces dons est facultative pour l'administré; mais elle doit, cependant, être de nature à satisfaire le visiteur, que le paroissien est tenu de congédier avec tous les égards dus à son rang, et après s'être assuré de son consentement.

Il prescrivit le baptême des enfants des deux sexes, et leur enseigna le choix que tout Yézidi devait faire d'un frère ou d'une sœur pour l'éternité[3]. Il leur apprit que tout chef spirituel qui attenterait à la pudeur d'une femme ou d'une fille de ses paroissiens, ou qui lui tiendrait des propos licencieux, serait déchu de ses fonctions et passible de la peine de mort. Il en est de même pour l'administré qui se mettrait dans le même cas vis-à-vis d'une personne appartenant à la famille du chef. La même règle est appliquée aux

[1] Voir le chapitre des fêtes.

[2] Voir pour ces deux fonctions, le chapitre des chefs spirituels.

[3] Les frères ou sœurs de l'éternité sont assimilés, par les Yézidis, au parrain et à la marraine des chrétiens. Cependant l'importance de ces fonctions a une toute autre gravité chez les Yézidis.

différentes catégories des chefs, qui se permettraient entre elles des crimes de ce genre [1].

Il leur défendit aussi l'homicide, le vol et le mensonge qui sont autant de péchés graves chez eux. La piété filiale ne fut point omise : il leur apprit que les enfants doivent soumission, respect et assistance à leurs parents.

III.

DES CHEFS SPIRITUELS.

Après l'Émir, qui tient la première place dans la hiérarchie des Yézidis, viennent trois autres grades religieux qui sont : le chéikh, le pîr et le fakîr.

§ 1. Des chéikhs.

Les chéikhs se divisent en cinq familles qui prétendent avoir pour premiers pères cinq personnages sacrés, qu'elles considèrent comme autant de souches dont elles proviennent. Ces premiers aïeux sont : chéikh Chams-Eddin, chéikh Fakhr-Eddin, chéikh Nasser-Eddin, chéikh Chudja'a-Eddin et chéikh Sinn ou chéikh Hassan el-Bassri. Pour s'attribuer une origine surnaturelle, les chéikhs yézidis prétendent que leurs ancêtres descendent des cinq personnages qui viennent d'être nommés, qui cependant n'ont pas cessé d'observer le célibat et n'ont contracté aucun mariage. Ils ne pouvaient pas, en effet, se marier, puisqu'ils étaient d'une nature divine. Cependant pour avoir une descendance particulière chacun d'eux donna l'être à un enfant du sexe masculin qu'il prit en adoption. Ces enfants se marièrent, et c'est du mariage de ces créatures sans mères que sont venus les chéikhs.

[1] De nos jours même, ceux qui se rendent coupables d'une pareille faute sont certains d'être tués par leurs coréligionnaires. On n'échappe au châtiment qu'en renonçant à la foi de ses pères, c'est-à-dire en prenant la fuite pour aller, en pays musulman, embrasser la religion de Mahomet et se mettre ainsi sous la protection des partisans du Prophète.

Les cinq familles de chéikhs ne reconnaissent chacune pour aïeul que la divinité qui a servi de père adoptif à leur premier aïeul.

Les chéikhs ont chacun un certain nombre de familles yézidis dont l'administration religieuse leur est confiée ; ce sont comme autant de diocèses ou de cures qu'ils dirigent. Leurs moyens d'existence sont assurés par des collectes qu'ils font plusieurs fois par an, et le plus souvent en nature, chez leurs ouailles. Le produit de la quête donne à celui qui la recueille un approvisionement amplement suffisant pour l'année. Mais dans le cas cependant où les provisions sont consommées avant le retour de la moisson, le chéikh se rend chez une de ses ouailles aisées à laquelle il expose sa situation ; il va même jusqu'à fixer la somme ou la quantité de grains ou autres denrées qu'il exige de lui. L'administré est obligé de satisfaire à sa demande, sinon intégralement, quand le secours requis est au-dessus de ses ressources, du moins en partie et d'une manière convenable, de façon à ce que le chef spirituel se retire satisfait[1].

Il se rencontre assez souvent des individus qui, dédaignant ces ministres religieux, leur refusent toute espèce de redevances ; mais il paraît que ceux-là ne sont pas les plus nombreux. Un des chéikhs les plus influents m'a dit que, dans le courant de la famine qui a désolé le pays, en 1880, la provision d'orge et de paille destinée à l'entretien de sa jument étant épuisée, il s'était adressé à une de ses ouailles pour avoir de quoi nourrir sa monture. Aussitôt qu'il le vit entrer chez lui, cet homme le reçut avec distinction et, comme il faisait froid, il s'empressa de faire du feu. Lorsqu'il eut connaissance du motif qui avait amené le cheikh chez lui, il lui déclara qu'il n'avait plus une seule poignée d'orge dans son grenier, mais que pourtant, pour ne pas le laisser s'en aller les mains vides, il allait prendre sur la provision de bouche qu'il avait réservée pour l'entretien de sa propre famille et qui consistait en un

[1] Voir ce qui est dit ci-dessus p. 86.

mélange de froment et d'orge. Le chéikh reçut avec reconnaissance ce généreux secours, en appelant la bénédiction du ciel sur le donateur. Ce don était, en effet, un sacrifice réel de la part du pieux Yézidi, attendu que le blé monta, durant la famine, à un prix excessivement élevé, et que, d'un autre côté, cet homme avait pris sur la nourriture de sa famille pour satisfaire son chéikh. Toutes les aumônes ou offrandes que fait un Yézidi aux chefs spirituels de sa secte (y compris l'Émir) n'ont qu'un seul but : c'est d'être agréable à l'aïeul de celui auquel il donne, et qui est la divinité créatrice du père de la famille dont fait partie la personne qui reçoit les secours. C'est un hommage qu'on rend à cette divinité dans la personne d'un de ses descendants, afin de se concilier sa bienveillante protection dans la vie future.

Les fonctions du chéikh vis-à-vis de ses ouailles consistent à les engager au bien, tout en les éloignant du mal. Un de ses principaux devoirs aussi est de les détourner de la fornication et de leur interdire formellement tout commerce coupable avec la femme ou la fille d'un de leurs chefs spirituels, ou avec une personne étrangère à leur secte, et de leur défendre le mariage avec elles. Ces actes sont considérés par les Yézidis comme les plus grands crimes qu'ils puissent commettre[1].

[1] Je n'ai pas pu obtenir l'explication des motifs interdisant le mariage entre les séculiers yézidis et les filles de leurs chefs religieux ou celles qui appartiennent à une religion étrangère, mais je suis presque certain que la fin essentielle de cette interdiction est d'empêcher le mélange des races. Ainsi, dans le premier cas, les chefs spirituels qui prétendent posséder une noblesse d'origine divine ont tout intérêt, pour maintenir leur supériorité aux yeux du commun, à conserver dans sa pureté entière l'origine divine qu'ils s'attribuent. Quant au second cas, je suis très porté à croire que, à part le but que se sont proposé certains législateurs d'établir une séparation complète entre leur secte et les autres religions afin de ne pas les exposer à s'affaiblir dans leur croyance par le contact des étrangers, les Yézidis redoutent un mélange de sang qui ne peut être qu'illicite dès que le mariage est contracté avec des profanes. Il est probable, selon moi, que les Yézidis ont, sous ce rapport, le même principe qui les Druzes. Je me rappelle avoir demandé, un jour, à un individu de cette secte la raison

§ 2. Du pîr[1].

Le second grade sacerdotal venant après le chéikh est celui du pîr. Il paraît, d'après ce qui m'a été dit, que ces fonctionnaires religieux sont, par rapport aux chéikhs, ce que sont les prêtres chrétiens par rapport à l'évêque. Comme les chéikhs, ils appartiennent à des familles distinguées dont les aïeux ont été des personnages divins, mais dont je n'ai pas pu avoir les noms ni les qualités. Leurs prérogatives et leurs ressources, quoique de moindre importance, sont à peu près du même genre que celles des chéikhs.

§ 3. Du fakîr ou kara-bach[2].

La compagnie des fakîrs est un ordre religieux dont les membres peuvent être considérés, sous certains rapports, comme les moines chez les chrétiens. On les reconnaît à leur habillement, dont toutes les pièces sont faites d'un tissu de laine noire, excepté le *machlah* ou surtout, qui peut être d'une autre couleur, et le caleçon qui est ordinairement en toile de coton blanc. Le lit sur lequel ils reposent (matelas, couverture et oreiller) doit être aussi de laine dont la couleur peut être de toutes les nuances, hors le bleu dont l'usage est défendu chez les Yézidis en général[3].

pour laquelle il leur était défendu, d'une manière toute particulière, par leur religion, d'avoir aucun contact avec une femme étrangère. «C'est, me répondit-il, afin que notre progéniture ne soit souillée d'aucun mélange de sang étranger.»

[1] Le mot پیر est persan et signifie «vieillard ou supérieur de moines». C'était autrefois un grand titre qui se donnait à certains personnages d'un rang élevé et à des princes même. Mouhammad, petit-fils de Timourlenk, qui avait été désigné par son grand-père, pour être l'héritier présomptif du trône, portait le titre de *pîr*. Il a été donné également à un autre petit-fils de ce conquérant, nommé *Omar*.

[2] *Fakir* فقیر signifie en arabe : «pauvre ou ascète». Kara-bach قره باش sont des mots turcs qui veulent dire : «tête noire», à cause des bonnets noirs qui leur servent de coiffure. Ce titre n'est donné a ces religieux que par les personnes étrangères a la secte des Yézidis.

[3] La première fois qu'un des principaux chefs spirituels de la secte reçut

Les fakîrs forment une caste distincte qui a aussi ses titres de noblesse; ils appartiennent à une race dont les aïeux ont vécu du temps de chéikh ʿAdi et qui sont considérés comme les fondateurs de l'ordre. Ils sont en grande vénération dans leur secte; les Yézidis en général, les chéikhs et l'Emir même, les reçoivent avec distinction toutes les fois qu'ils se présentent chez eux et leur baisent la main. Ce respect est inspiré par le caractère sacré de ces religieux, ainsi que par l'habit dont ils sont revêtus, habit qui a été porté par le chéikh ʿAdi lui-même et qui a été donné par lui à leurs premiers ancêtres. L'individu qui veut faire partie de cet ordre doit être initié par son père, qui est fakîr lui-même, ou par tout autre membre de l'ordre. C'est une espèce d'ordination qui exige un certain cérémonial dont voici les détails. L'ordinant doit passer quarante jours dans la retraite, observant le jeûne depuis le matin jusqu'au soir. Il ne doit voir personne, si ce n'est son père ou un autre fakîr chargé de lui apporter sa nourriture. Tout son costume, pendant ce temps, consiste en une culotte d'étoffe blanche et une veste. Une corde de laine noire qu'il porte au cou lui descend sur la poitrine comme un collier. Cette corde s'appelle *mahak* (licou ou bride). Elle a pour but de rappeler à celui qui la porte qu'il doit éviter toute espèce de péchés et de vices. A la fin de sa retraite l'aspirant est tenu de donner un repas aux gens de son village; après quoi il reçoit l'habit de la main d'un fakir, en présence d'un parrain choisi le plus souvent parmi les descendants de chéikh Sinn. L'ordinant lui fait, à cette occasion, plusieurs recommandations requises pour la pureté des mœurs et de la morale, telles que d'éviter le mensonge et les faux serments, de ne point porter de faux témoi-

l'hospitalité chez moi, on lui installa un divan dont le matelas était rayé de bleu. Il ne voulut pas s'asseoir et on dut lui donner un autre siège. Je demandai au chéikh la raison pour laquelle la couleur bleue était interdite chez eux; il me répondit qu'il ne savait pas le motif de cette prohibition, mais qu'il pouvait m'affirmer qu'elle avait existé, de tout temps, dans leur religion.

gnages, de ne pas commettre le vol ou la fornication, de ne point jeter des regards lascifs sur la femme d'autrui[1], etc.

L'habit du fakîr se compose des pièces suivantes : 1° une chemise en laine noire, tombant jusqu'à quatre doigts au-dessus des genoux; 2° une culotte de toile blanche en coton; 3° une veste de laine qui peut être d'autre couleur que le noir (le bleu excepté); 4° un bonnet de laine noire que le fakîr doit confectionner de ses propres mains. Il peut ajouter à cette coiffure un fichu ou un châle de laine ou de soie, en forme de turban[2]; 5° une ceinture consistant en une corde de laine noire, 6° une paire de souliers ordinaires; 7° le *mahak* dont il a été fait mention plus haut. Cette dernière pièce, qui sert de collier, ne le quitte ni jour ni nuit; le fakîr ne peut jamais s'en séparer, pas même quand il va prendre son bain. Elle reste toujours pendue à son cou et l'accompagne jusqu'à la tombe. Le costume du fakîr est en grande vénération parmi les Yézidis, parce qu'il a été porté par le chéikh 'Adi. La veste surtout est considérée comme particulièrement sacrée : toutes les fois qu'il s'asseoit, le fakîr a soin d'en relever les pans qu'il passe sous sa ceinture, parce qu'il lui est défendu de se mettre dessus. Tout Yézidi peut embrasser l'état de fakîr. Cependant ceux qui, dans cet ordre religieux, appartiennent à une famille de chéikh ont toujours le pas sur ceux dont la descendance est du commun des laïques.

Un fakîr ne peut se faire raser la tête que par un de ses confrères. S'il vient à mourir, son cadavre ne doit être touché que par un fakîr. L'émir même et les chéikhs n'ont pas ce droit, parce que la dépouille mortelle d'un fakîr est sacrée. Ce sont ses confrères qui, après avoir lavé le corps, le couvrent d'un autre habit que celui que le défunt portait au moment du décès, pour l'envelopper ensuite dans un linceul de laine noire et le porter eux-mêmes au tombeau, où ils récitent seuls les prières mortuaires d'usage.

[1] Le mariage est permis dans l'ordre des fakîrs.

[2] Le coton est interdit dans la coiffure.

La compagnie des fakîrs est administrée par un grand chef qui est le supérieur général de l'ordre. Ce dignitaire habite un *mazar*[1] dans la province d'Alep. Ce supérieur, auquel on donne le titre de *kak*[2] observe le célibat et ne se marie point. A sa mort, on cherche le plus respecté en piété et en sagesse parmi les fakîrs pour lui succéder. Son habillement est le même que celui de ses administrés, mais il revêt en outre une espèce de paletot sur lequel il porte un pardessus; le tout en laine noire. Son bonnet, qui est comme celui des fakîrs, a, de plus, au sommet une boule saillante de laine, noire aussi. Sur cette coiffure est enroulé un turban de châle noir. Un sac de laine noire, attaché à une chaîne de cuivre, lui descend du cou en passant sous le bras. Ce sac est appelé *kachkoul*[3].

Les Yézidis vénèrent le mazar servant d'habitation au kak, parce que cet endroit a servi, suivant eux, pendant quelque temps, de gîte à Yézid, fils de Moavia, qui, après l'avoir quitté, en a confié la direction à un serviteur qu'il avait eu près de lui et qu'il a constitué supérieur général des fakîrs. Cette espèce de couvent possède quelques propriétés, telles que vignes, champs de pistachiers, etc., dont les revenus sont dépensés par le chef des fakirs, tant pour son entretien particulier que pour les voyageurs et visiteurs de toutes croyances qui reçoivent l'hospitalité chez lui. Cet homme dispose d'une autre ressource qui lui est accordée comme un privilège exceptionnel : c'est un *sandjak* ou drapeau tout particulier[4], qui est considéré comme étant celui de Yézid lui-même. Cet emblème sacré est exposé tous les ans à la vénération des sectateurs de Yézid : le supérieur le porte avec lui

[1] *Mazar* مزار «lieu saint», contenant le tombeau d'un saint ou qui a été honoré par la présence ou le passage d'un saint et qui est, à cause de cela, le but de pèlerinages pieux.

[2] *Kak* كاك. mot persan qui signifie «maître, celui qui enseigne».

[3] *Kachkoul* • كشكول est une sébile que portent souvent les derviches mendiants et qui leur sert d'assiette et de verre.

[4] Voir le chapitre : Le prince ou émir des Yézidis.

dans une tournée annuelle qu'il fait en personne, tantôt dans une province, tantôt dans une autre, et reçoit les offrandes pieuses qui lui sont faites à cette occasion. Il y a quelques années, après avoir réuni, dans le pays de Sindjar et de Chikhan, une somme de trois ou quatre mille piastres (600 ou 800 francs) ce chef a été attaqué, en retournant chez lui, par des voleurs qui lui ont ravi le produit de la quête. Dans les grandes solennités religieuses célébrées à Chéikh 'Adi, le kak ou tout autre fakîr présent a toujours le pas sur tout ce qu'il y a de chefs parmi les Yézidis, les chéikhs et l'émir y compris. Cette grande distinction leur est décernée parce qu'ils portent le costume sacré de chéikh 'Adi.

IV.

EMPLOYÉS RELIGIEUX SUBALTERNES ATTACHÉS AU SERVICE DU CULTE.

§ 1. Les kawals.

Le mot kawal (قوّال) signifie en arabe : «éloquent, qui sait bien parler». Actuellement c'est un titre donné, par les Yézidis, à des chantres dont les fonctions consistent à promener les sandjaks (les figures du Paon-roi) dans les diverses localités habitées par des Yézidis. En exposant ces figures à la vénération de leur secte, les kawals font entendre des chants qu'ils accompagnent de flûtes et de tambours de basque [1]. On emploie aussi les kawals à l'occasion des fêtes religieuses.

Les kawals appartiennent à une descendance particulière et forment, par conséquent, une famille ou une branche distincte. Ils ont pour aïeuls deux saints personnages qui étaient au service de chéikh 'Adi [2]. A eux seuls appartient la connaissance des chants consacrés à 'Adi et des chants du culte.

[1] Voir chap. : Du prince ou émir des Yézidis.

[2] Je n'ai pas pu savoir le nom de ces deux personnages.

Leurs revenus et les ressources dont ils vivent proviennent, ainsi que je l'ai dit ailleurs, de la part que leur alloue l'émir sur les offrandes faites aux sandjaks. Bien qu'ils n'aient aucun rang parmi les chefs spirituels, les kawals jouissent du respect de la secte, parce qu'ils sont considérés comme les serviteurs de chéikh 'Adi et des sandjaks.

§ 2. Les tchavichs.

On donne le nom de tchavichs à quatre ou cinq individus employes au service permanent du local où se trouve le tombeau de cheikh 'Adí. Ils appartiennent au commun de la secte et n'ont aucune lignée particulière. Ils ne sont pas mariés et portent toujours des habillements blancs. Ils sont sous les ordres directs de chéikh Nasser, grand pontife. En cas de décès d'un de ces employés, chéikh Nasser fait choix d'un homme (célibataire ou veuf) qui se recommande par ses vertus; et après s'être assuré, par des témoignages valables de sa bonne foi et de son zèle pour le service de chéikh 'Adi, il le désigne pour succéder au défunt. Les tchavichs sont inamovibles et toutes leurs ressources consistent en aumônes qui leur sont offertes par les pèlerins.

§ 3. Des kochaks.

Les kochaks sont nombreux et peuvent compter jusqu'à deux ou trois cents hommes. Aucun grade ne les distingue entre eux, et leur seul chef est le chéikh Nasser qui les commande. Tout Yézidi, soit chéikh, soit laïque, peut être kochak.

Tout en se livrant à leurs affaires agricoles, pour gagner leur vie, les kochaks sont tenus de remplir, à des moments donnés, les devoirs que leur impose leur titre. Lorsqu'à l'occasion des grandes fêtes, et quand les pèlerins étant en grand nombre à Chéikh 'Adi, le service réclame un grand personnel, quand il y a des constructions à faire aux alentours du tombeau du fondateur de la secte, ou lorsqu'on a un besoin immédiat d'une grande quantité de bois, pour les

cuisines de ce dernier, etc.[1], le chéikh Nasser fait appel aux kochaks, qui s'empressent de quitter leurs foyers à quelque distance qu'ils se trouvent, pour obéir à son appel. Ils exécutent les travaux qui leur sont assignés, sans aucune espèce de rémunération et seulement avec l'intention de faire un acte méritoire. Lorsqu'il s'agit de couper du bois, on remet à chacun des kochaks une cognée et une corde, et ceux-ci vont dans les forêts abattre des arbres, qu'ils transportent sur leurs dos jusqu'au couvent. Ceux qui sont convoqués pour le service passent, le plus souvent, plusieurs jours de suite au couvent et ne sont congédiés que quand il ne leur reste plus rien à faire. Tout le temps que dure son service surérogatoire, le kochak est tenu de ne point se séparer de la corde qui lui est donnée pour le travail, attendu qu'elle est sacrée, puisqu'elle est l'emblème des pieuses fonctions qu'il exerce. Dans les moments de repos ou quand il se met à table, il s'enroule cette corde autour du cou et de la taille, et lorsqu'il veut dormir il se la met sous la tête en guise d'oreiller. Une fois qu'ils ont achevé leurs travaux, les kochaks prennent congé de chéikh Nasser et rentrent chez eux. Tant que dure leur travail, ils ont à leur tête un chef provisoire désigné par ce dernier pour les diriger.

§ 4. De la kabana.

Je n'ai pas pu obtenir la signification certaine de ce mot. Chacun des Yézidis auxquels je me suis adressé m'a donné une réponse différente; les uns m'ont déclaré n'en rien savoir, d'autres m'ont fourni, dans leur ignorance, des explications aussi absurdes que capricieuses. Tout ce que je peux dire, c'est que le mot *kiabènè* كابنه veut dire en persan « œil ».

La kabana est la supérieure des fakraia qui feront l'objet du paragraphe suivant. Elle doit être vierge ou veuve. Ses

[1] Les cuisines de chéikh 'Adi font une très grande consommation de combustible.

fonctions consistent à balayer, avec ses compagnes, l'appartement où se trouve le tombeau de chéikh 'Adi, ainsi que la cour y attenante. Un de ses devoirs spéciaux est de porter, tous les soirs, un plateau (de cuivre ou de terre cuite) contenant du feu et de l'encens pour brûler des parfums devant les tombeaux de chéikh 'Adi et des autres saints qui l'entourent. Elle est toujours accompagnée de *farrachs* dont je parlerai plus loin, et dont le devoir est d'allumer les lampions placés devant ces tombeaux, pendant qu'elle s'occupe de l'encensement. C'est elle aussi qui pétrit la terre sacrée, appelée « terre de chéikh 'Adi », et dont il sera fait mention ailleurs. Enfin cette femme reçoit les offrandes pécuniaires que lui font les pèlerins.

§ 5. De la fakraïa.

Les Yézidis ont fabriqué, à leur façon, un diminutif du féminin *fakîra* فقيرة « pauvre » pour en faire le titre d'un ordre religieux de femmes. Ce titre a été probablement donné à ces femmes à cause de la vie d'abnégation à laquelle elles se vouent. Les fakraïas, qui ont la kabana pour supérieure, se recrutent dans le commun des Yézidis. Elles doivent, elles aussi, vivre dans le célibat (vierges ou veuves), et leur nombre, qui n'est pas limité, s'élève quelquefois jusqu'à cinquante. Elles sont chargées de toute espèce de services à Chéikh 'Adi, et exécutent, comme les femmes de la campagne en Orient, les travaux les plus pénibles. Quand les kochaks vont couper du bois, elles les suivent dans les forêts, et lorsqu'un des kochaks a disposé en amas le bois qu'il vient de couper, pour le transporter lui-même à Chéikh 'Adi, une fakraïa s'empresse de mettre sa corde sur le fagot qu'elle trouve tout prêt et qu'elle porte à destination. Une fois que la corde d'une fakraïa est posée sur un fagot quelconque, le kochak qui l'a coupé et préparé est obligé de l'abandonner, pour en faire un autre. Cet usage a été introduit pour éviter à ces femmes l'obligation trop dure et trop fatigante de couper elles-mêmes le bois. La corde portée par

les fakraias est sacrée, et impose les mêmes obligations que celle des kochaks.

§ 6. Du farrach.

Il n'y a qu'un seul farrach au service de chéikh 'Adi. Le mot فرّاش signifie en arabe « celui qui étend un tapis, etc., ou qui meuble ». Actuellement, en Perse, c'est une charge correspondant à celle de gendarme ou de garde placé sous les ordres d'un gouverneur. Chez les Yézidis c'est, pour ainsi dire, le sacristain de chéikh 'Adi, attendu que ses fonctions consistent à allumer les lampions qui éclairent le tombeau de ce dernier, ainsi que ceux des autres personnages qui se trouvent dans le voisinage. D'un côté, le nombre considérable de ces lieux sacrés, et de l'autre la grande distance qui les sépare quelquefois les uns des autres, fait que le farrach est obligé de commencer tous les soirs sa besogne deux heures avant le coucher du soleil, afin que tout soit éclairé à l'entrée de la nuit.

A l'occasion de chaque grande fête, le farrach porte à la main un vase plein d'huile au milieu duquel brûle une grosse mèche qu'il pose devant chacun des pèlerins réunis. Le pèlerin, après avoir porté un instant ses deux mains sur la flamme, les passe sur son visage, comme pour respirer la fumée du lampion sacré de chéikh 'Adi; il remet ensuite au farrach une aumône proportionnée à ses moyens. De ce petit revenu le farrach s'achète des habits et pourvoit à diverses petites dépenses personnelles, attendu qu'il est nourri par l'établissement qu'il sert.

Marabouts et Khouan, étude sur l'Islam en Algérie, par Louis Rinn. Alger, Jourdan. Un volume grand in-8°, avec une carte, 1884.

Voici une des publications les plus importantes concernant l'Algérie qui aient paru depuis plusieurs années. M. le commandant Rinn, chef du service central des affaires indigènes

au gouvernement général, était on ne peut mieux placé pour recueillir et coordonner les éléments de cette curieuse étude. Le sujet lui-même avait déjà été exploré par le capitaine Neveu et M. Brosselard. Mais, sans négliger de consulter ses devanciers, M. Rinn a su tirer le meilleur parti des factums secrets, lettres, *ouassya* ou circulaires religieuses, dépositions de témoins, en un mot de tous les documents inédits que la nature de ses fonctions a fait affluer entre ses mains.

Dans les premiers chapitres, l'auteur envisage d'une façon générale la doctrine politique de l'Islam. Il retrace le rôle un peu effacé des *oulémas, imams* et *qadhis* qui constituent le clergé musulman investi et salarié. Il passe ensuite au dénombrement des ordres religieux et en étudie l'origine, les doctrines et les pratiques rituelles. Il y a bien quelques lacunes, quelques inexactitudes à relever dans les considérations d'ensemble relatives aux doctrines fondamentales du mysticisme et à la biographie de ses principaux docteurs. Mais nous en sommes dédommagés par les renseignements que fournissent les chapitres relatifs aux sectes mères ou affiliées qui sont nées sur le sol algérien.

Voici les plus importantes parmi les sectes dont le savant officier nous dévoile l'organisation religieuse et politique. Les *Kadrya*, dont on attribue la fondation au célèbre thaumaturge Abd el-Qader Guilâni, forment une secte nombreuse et qu'il faut ménager en raison de l'influence qu'elle possède dans toute l'étendue du territoire algérien. Les *Chadelya*, qui remontent au XIIIe siècle, se distinguent à la fois par le caractère particulier de leurs doctrines et par la facilité avec laquelle ils les propagent dans les tribus. Les *Aissaoua*, bien connus en Europe par leurs jongleries barbares et par les mutilations révoltantes dont ils nous ont donné le spectacle. Parmi les confréries dont les menées doivent être particulièrement surveillées, l'auteur cite les *Ouled sidi Cheikh* et les *Hamsalya*, dont les assemblées mystérieuses ont ordinairement pour théâtre la province de Constantine. Au premier rang, il faut placer les *Snoussya* dont le fondateur, mort il y

à trente ans seulement, est en passe de devenir un des grands saints musulmans. On savait déjà que Cheïkh Snoussy s'était proposé de ramener l'islam à sa pureté primitive à peu près comme les Wahabis l'avaient essayé au commencement de ce siècle; mais ce qu'on ignorait, c'est que le dogme de l'*émigration*, c'est-à-dire le devoir de quitter le sol natal lorsqu'il tombe sous la domination d'un gouverneur infidèle, est considéré comme une obligation rigoureuse par les affiliés de cette secte. Il y a là aussi un danger qui méritait d'être signalé et dont les conséquences seraient désastreuses pour l'avenir de notre colonie.

Les mesures politiques proposées par M. Rinn méritent d'être prises en sérieuse considération. Il se tient à égale distance des voies de rigueur, qui tournent toujours contre ceux qui les exercent, et de tentatives d'alliance condamnées d'avance à l'insuccès. M. Rinn conseille de multiplier les mosquées, d'y installer les marabouts et de les employer comme intermediaires entre leurs différentes sectes et le pouvoir actuel dont ils relèveraient indirectement. Il serait aussi de la plus haute importance de créer de nombreuses voies de communication, routes et chemins de fer, de façon a enserrer les Khouan et à les surprendre au foyer même de leurs intrigues. On voit quels sont les merites du livre et les services qu'il est destiné à rendre en même temps à l'érudition orientale par les données nouvelles dont il enrichit l'étude du soufisme, et aux pouvoirs politiques et administratifs par les prudentes mesures qu'il leur suggère. Nous devons donc féliciter M. le commandant Rinn, d'avoir enrichi d'un document de grande valeur l'histoire de l'islamisme africain dans ses rapports avec la domination française. B. M.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS-AVRIL 1885.

MONOGRAPHIE DE MÉQUINEZ,

PAR

M. O. HOUDAS.

AVERTISSEMENT.

Je me propose de donner, sous le titre de « Documents arabes relatifs à l'histoire et à la geographie du Maghreb et de l'Ifriqia », la traduction d'ouvrages arabes inédits ou non encore traduits qui traitent de l'histoire et de la géographie du nord de l'Afrique, et plus particulièrement de ceux dont la rédaction est postérieure au IXe siècle de l'hégire. Cette date qui, d'ailleurs, n'a rien de rigoureux, marque néanmoins assez exactement le moment où les auteurs arabes nous font défaut pour suivre la marche des événements politiques qui se sont accomplis depuis cette époque dans le Maghreb et l'Ifriqia. C'est, en effet, au commencement du IXe siècle que s'arrête l'histoire générale d'Ibn Khaldoun dont les renseignements sont si nombreux et si précieux en ce qui concerne cette partie de l'Afrique qui subit chaque jour davantage, et pour son plus grand bien, la vivifiante influence de la domination française. Tous les autres historiens que nous possédons, l'auteur du Roudh Elqartas, Elmarrekoschi, Ettenesi Ezzerkechi et Ibn Abi Dinar ajoutent peu de choses aux informations d'Ibn Khaldoun et pourtant le cadre qu'ils s'étaient tracé était bien plus restreint, puisqu'ils se sont bornés soit à l'étude d'une simple dynastie, soit à l'histoire d'une seule contrée, le Maroc ou la Tunisie par exemple.

Si l'on en excepte Ibn Abi Dinar dont les annales s'étendent jusqu'à la fin du XI[e] siècle de l'hégire, tous ces chroniqueurs terminent leurs récits à peu près vers le même temps. Cette coïncidence porterait à croire qu'en présence de l'arrêt brusque de la civilisation musulmane, les auteurs arabes du Maghreb et de l'Ifriqia, affligés de la décadence de leurs pays, auraient renoncé à retracer aux yeux de la postérité le sombre tableau de leurs luttes intestines et de leur misérable existence. Il n'en a rien été cependant. Divers témoignages nous apprennent que les chroniqueurs arabes n'ont point reculé devant la tâche ingrate qui leur incombait. Chaque prince a eu son historiographe, et rarement il s'est écoulé plus d'un siècle sans qu'un écrivain ait essayé d'utiliser les matériaux contenus dans ces nombreux panégyriques pour composer un fragment de l'histoire de son pays. Ces récits parfois sont empreints d'une partialité évidente, surtout en ce qui touche aux relations extérieures, mais à tout prendre, les musulmans parlant de leur patrie sont toujours plus près de la vérité que les auteurs européens qui s'en laissent trop souvent imposer par les racontars d'un drogman indigène ignorant, ou encore par les paroles de quelque haut fonctionnaire du pays, qui a cherché dans son imagination bien plus que dans sa mémoire la réponse à faire aux milles questions provoquées par la curiosité d'un mécréant.

Aux yeux d'un Arabe lettré, les seules sciences qui méritent d'occuper son esprit sont : la théologie, le droit et la grammaire; le reste des connaissances humaines qui n'assurent son salut, ni dans ce monde, ni dans l'autre, ne sauraient avoir pour lui qu'une importance tout à fait secondaire. D'ailleurs l'histoire telle qu'elle est écrite chez les musulmans ne peut guère servir qu'aux princes et aux grands de la terre. Eux seuls ont à tirer profit des enseignements qu'offre cette étude d'un passé où l'on ne retrouve souvent que l'exposition des moyens d'asservir un peuple et de lui arracher tout l'argent qu'il possède.

Destinés à un public aussi restreint, les exemplaires des

ouvrages historiques sont rarement nombreux; de plus, ils sont exposés, d'une manière presque fatale, à disparaître. On sait, en effet, les terribles disgrâces qui, en pays musulman, atteignent tôt ou tard les hommes d'État. Quelques-uns d'entre eux réussissent à échapper à une mort violente, mais aucun ne peut se flatter de soustraire ses biens à la rapacité du souverain ou à celle non moins grande de ses collègues envieux. La soldatesque grossière chargée d'exécuter ces pillages officiels saccage tout, et les manuscrits qui tombent entre les mains de ces vandales sont le plus souvent mis en pièces et jetés aux quatre vents.

Une autre cause de la pénurie de ces livres a été l'implantation au cœur du Maghreb de la domination turque. Le frêle lien qui unissait encore entre elles les diverses parties du Maghreb et de l'Ifriqia fut dès lors à jamais brisé. Désormais, le Maroc et la Tunisie, quoique unis par la race et soumis aux mêmes lois politiques et religieuses devinrent étrangers l'un à l'autre, leurs historiens s'ignorèrent réciproquement et nous ne pouvons plus attendre, comme par le passé, des renseignements communs qui rendaient la critique plus aisée.

Déjà rares dans les pays musulmans, les documents historiques modernes arrivent difficilement dans les collections européennes. Les indigènes auxquels nous pouvons nous adresser éprouvent, en général, une grande répugnance à nous communiquer leurs livres. Ce sentiment, qui s'explique jusqu'à un certain point à l'égard des livres religieux, ne se comprendrait guère quand il s'agit d'ouvrages historiques si certains faits regrettables n'étaient là pour le justifier. En Algérie, par exemple, un indigène a été accusé d'hostilité envers la France et de connivence avec les insurgés, uniquement parce qu'on avait trouvé en sa possession le poème historique du cheikh Bou Ras sur la prise d'Oran par le bey Mohammed Elkebir en 1792, et un registre dans lequel cet homme lettré tenait note des principaux événements dont il avait connaissance, tels que éclipses, tremblements de terre, ruptures de barrages et soulèvements de tribus.

On ne sera donc pas surpris, après avoir lu ce qui précède, si je n'annonce que la publication de trois documents. Le premier destiné à être publié dans la bibliothèque de l'École des langues orientales, est l'histoire de la dynastie dite Saadienne qui régna sur le Maroc depuis la chute des Mérinides jusqu'à l'avènement de la dynastie actuelle. Le second a pour objet la famille qui exerce actuellement le pouvoir au Maroc et s'arrête à l'année 1228 de l'hégire. Enfin le troisième, de beaucoup le moins étendu, est celui que je publie ci-dessous; c'est une monographie de la ville de Méquinez.

Ce petit opuscule, auquel je donne le nom de « Monographie de Méquinez », a pour titre : *Erraudh elhatoun fi akhbar Miknaset ezzitoun.* C'est plutôt un traité géographique qu'un ouvrage historique. Bien qu'il ne porte qu'un seul nom d'auteur, celui de Mohammed ben Ahmed ben Mohammed ben Ghazi Elotsmani, ce travail est simplement une édition revue et augmentée des notes rédigées par un cadi de Méquinez mort vers 640 (A. H.) : Aboulkhettab Sahl ben Elqasem ben Abdallah ben Mohammed ben Hammad ben Mohammed ben Zeghbouch. Les additions au texte primitif consistent surtout en biographies de personnages dont la renommée ne s'est guère étendue au delà des murailles de Méquinez; aussi ai-je cru devoir laisser de côté certains passages relatifs à ces célébrités locales. J'avais d'abord dessein de publier la traduction complète avec le texte arabe, mais on m'a dissuadé, avec raison, de prendre tout ce soin. Un style aussi médiocre que celui de ces ouvrages modernes ne mérite pas les honneurs de l'impression, et l'on peut, sans grand inconvénient, dans une description de la ville de Méquinez, supprimer la traduction d'une pièce de vers sur les figures de la rhétorique arabe. Ces vers, du reste, sont le plus souvent altérés et quelques uns, par exemple ceux cités pages 142 et 143, semblent n'avoir jamais appartenu à aucun mètre régulier. N'ayant eu à ma disposition que deux copies faites sur un même manuscrit appartenant à Elhadj Bou Medien ben Rahhal de Nedroma, je n'ai pu, en l'absence de tout autre do-

cument, corriger les nombreuses fautes de prosodie qui se rencontrent dans ces vers.

Le cheikh, le jurisconsulte, l'imam, le grammairien, le lexicographe, le rhéteur, le légiste ès-successions, le calculateur, l'homme versé dans toutes les sciences, le très docte, Sidi Mohammed ben Ahmed ben Mohammed ben Ali ben Ghazi, Elotsmani, Elketami[1] (Dieu lui fasse miséricorde! Amen!) a dit :

Louange à Dieu qui a inspiré l'amour de la patrie à ceux qui s'en sont éloignés comme à ceux qui l'habitent. Que les grâces et le salut soient sur notre seigneur Mohammed le possesseur des sublimes vertus ainsi que sur sa famille et ses compagnons, gens de dévouement, de piété, et de générosité.

Ceci est un parterre sans cesse arrosé sur l'histoire de Miknaset Ezzitoun, le lieu où je suis né, où j'ai grandi, où j'ai porté mes premières amulettes, le premier sol enfin que mon épiderme ait touché. Le substantif qui est joint au nom de cette ville sert à la distinguer de Miknaset Taza[2]. Parmi les tribus

[1] Ben Ghazi naquit à Méquinez où il fit ses premières études; vers 858 il alla à Fez achever son éducation littéraire. Retenu à Méquinez, il quitta de nouveau cette ville en 891 pour retourner à Fez qu'il habita jusqu'à sa mort, survenue en 919, le mercredi 9 de djoumada 1er. Auteur de nombreux ouvrages sur le droit et la grammaire, Ben Ghazi a composé un dictionnaire biographique intitulé : التعلل برسوم الاسناد بعد انتقال اهل المنزل والناد. Cf. جذوة الاقتباس بمن حل من الاعلام مدينة فاس, ms. de la Bibliothèque universitaire d'Alger, n° 504.

[2] Taza est situé sur la route de Fez à Tlemcen dans la dépres-

zénètes celle qui portait le nom de Miknasa a fourni deux branches : l'une qui s'établit à Taza, pays situé à l'est de la ville de Fez dont il est distant d'environ sept postes[1]; l'autre, qui se fixa en cet l'endroit dont nous parlons et qui est à l'ouest de Fez à une distance d'environ trois postes et demie; c'est à l'aide du substantif qui leur est annexé que ces deux localités se distinguent l'une de l'autre.

La rivière qui arrose Miknaset Ezzitoun était appelée autrefois Felfel[2]; elle est connue aujourd'hui sous le nom d'Abou Amaïr[3]. C'est au sujet de cette rivière que, dans un poème en redjez intitulé : *Nozhet ennadhir li Ibn Djabir,* le maître de nos maîtres, le professeur Abou Abdallah ben Djabir Elghassani[4] a dit[5] :

Tu ne verras dans tout l'univers habité rien de semblable aux beautés de l'Abou Amaïr.

La rivière coule du sud au nord; elle passe près des remparts de la ville. Sa source, à ce que l'on assure, est dans la montagne des Beni Fezaz[6].

Le territoire de cette Miknasa est fertile, il abonde

sion qui facilite le passage du bassin de la Malouïa à celui du Sebou. Sa population est d'environ 6,000 habitants.

[1] بريد. D'après une indication fournie plus loin, l'auteur donne au *berid* une valeur d'environ onze milles et demi.

[2] Ce nom est écrit tantôt فلفل, tantôt فلفول.

[3] ابو عماير.

[4] Poète né à Méquinez, mort en cette ville en 827.

[5] لن ترى في سائر المعاير مثل محاسن (*sic*) ابي عماير

[6] فزاز. Ce nom s'écrit aussi فازاز.

en sources et en ruisseaux. Les arbres et les fruits s'y trouvent en grand nombre. Ibn Elkhatib[1] a donné une description exacte du pays quand il a dit[2] :

La beauté appartient à Miknasa les Oliviers. L'étonnement du spectateur émerveillé est justifié

par l'excellence de l'atmosphère de cette ville, par la pureté des eaux qui l'arrosent et par l'inaltérabilité de ses celliers.

De toutes parts des sources la sillonnent, des nuages chargés de pluie y abondent et les eaux du ciel l'arrosent sans cesse.

Les joues de la rose s'empourprent dans ses vallées, et

[1] Il s'agit ici du célèbre vizir Lisan Eddin, Mohammed ben Abdallah ben Saïd ben Ahmed ben Ali Esselmani mort en 776. Les vers qui suivent sont extraits d'un de ses ouvrages intitulé : نفاضة الجراب بجمن بقى من الاصحاب.

[2] بالحسن من مكناسة الزيتون   قد صحّ عذر الناظر المبتون
بفضل الهواء وصحة الماء الذي   يجري بها وسلامة المخزون
سحّت عليها كلّ عين ثرّة   للمزن هامية الغمام هتون
باحمرّ خد الورد بين اباطح   وافتر ثغر الزهر بوف غصون
وهذا كباها شاهدا مهما دعت   فصب السباف الغرب من زرهون
جبل تضاحكت البروق بجوّه   فبكت عذاب مياهه بعيون
وكانّما هو بربريّ نابد   ي لوحه والتين والزيتون
حيّيت من بلد خصيب ارضه   متثوى امان او مناخ اصون
صابت عليك من الاله عناية   تكسوك ثوبي امنة و سكون

L'auteur n'a cité ici que cinq de ces vers qu'il avait reproduits de mémoire; plus tard, ayant eu à sa disposition le « Nifadhat el djirab » il en a donné le texte complet vers la fin de son ouvrage. C'est ce dernier texte que j'ai traduit.

semblables à des dents, les fleurs de l'oranger apparaissent languissantes au milieu de ses frondaisons.

Elle n'a pas besoin d'autre témoignage, si elle veut prétendre à la palme de la beauté, que sa proximité du Zerhoun,

cette montagne dont les flancs sont sans cesse sillonnés par des éclairs et dont les eaux pures s'épandent en sources :

on dirait un Berbère qui disparaît au milieu d'une forêt de figuiers et d'oliviers.

Salut, ô ville dont le territoire fertile est la demeure de la paix ou encore un asile inviolable!

Que Dieu t'envoie comme hôte sa protection qui te couvrira d'un double manteau de sécurité et de quiétude!

Le professeur Ibn Djabir Elghassani a dit encore[1] :

Garde-toi de nier la beauté de Miknasa, car elle n'a jamais cessé d'être reconnue;

Si la main du temps venait à effacer les traces de cette ville, sa beauté laisserait là, sûrement, quelques vestiges.

La contrée renferme en abondance des fruits, des céréales et des pâturages. On y trouve beaucoup de variétés du fruit *helladj*[2], nommé *abqar* dans l'ouest de l'Andalousie et que l'on appelle *berqouq* (prune); il serait difficile d'en trouver ailleurs en aussi grand nombre et d'aussi bonne qualité, car ces fruits ont

[1] لا تنكرن للحسن من مكناسة   فالحسن لم يبرح بها معروفا
ولئن محت ايدي الزمان رسومها   فلربما ابقت هناك حروفا

[2] Le mot هلاج est donné comme le nom générique de la prune, quoique dans le Maghreb on ne connaisse guère d'autres expressions que celles de برقوق et de عين. Il serait malaisé de déterminer la variété de ce fruit que les Andalous appelaient عبقر, car dans les dialectes du nord de l'Afrique le nom d'un même fruit varie souvent d'un village à l'autre.

là un parfum tout à fait particulier. L'abricot dit *berqoûq* en Andalousie existe également à Miknasa, qui possède encore d'excellentes qualités de pommes. L'espèce de pomme douce et parfumée appelée *trabolosi*[1] donne le plus souvent deux récoltes dans l'année; la seconde récolte, que les habitants désignent sous le nom de *'ouda*[2] est extrêmement savoureuse, mais le fruit est d'une grosseur moindre que celui de la première cueillette. On rencontre dans les vergers de nombreuses espèces de poires et beaucoup de cognassiers à fruits doux et à fruits âpres. Les greffes de pommiers ainsi que celles de poiriers réussissent très bien sur le cognanier. Les grenades abondent et sont excellentes, surtout les espèces dites *sefri*, *rahibi*, *maimouna*, *noaïmi* et *akhdar*[3]; la qualité de grenade la plus ancienne dans le pays est celle appelée *qabsi*[4]; elle est magnifique et excessivement douce; c'est une espèce très rustique. Le pays produit encore des noix, des pêches et d'excellents raisins blancs et noirs dont on fait des confitures, mais qui ne peuvent être séchés. Parmi les variétés de figues on cite la *ch'ari*[5] semblable à la *ch'ari* de Séville et la *sebti*[6] qui est blanche, oblongue et à peau fine; ces deux espèces sont très savoureuses et se mangent fraîches. Une autre variété d'un blanc

[1] طرابلسي.
[2] عودة.
[3] سفري، راهبي، ميمونة، نعيمي et اخضر.
[4] قابسي.
[5] شعري.
[6] سبتي.

tirant sur le vert, grosse et ronde, que l'on appelle *anbedar*[1] et qui s'entr'ouvre lorsqu'elle est mûre, est d'un goût exquis. Les autres qualités de figues que l'on rencontre sont la *achkour*, la *chebli*, la *hamra*, la *ghodan*, la *h'afir*, la *neqqâl*[2], etc. Les superbes glands doux qui se vendent à Miknasa ne proviennent point de ses vergers.

Quant aux oliviers ils sont si nombreux que le nom de ces arbres a été ajouté à celui de la ville et sert à la distinguer de ses homonymes. Lorsqu'au commencement du règne des Almohades, Mohammed ben Abdallah ben Ouaggag[3] fut investi de l'autorité militaire et administrative du Maghreb, il fit planter à Miknasa, à Fez, à Qermeda et au ribât de Taza des vergers dont les arbres étaient pour la plupart des oliviers. Dans les bonnes années et avant que les Beni Merin eussent commencé à ruiner le Maghreb, lors de l'affaiblissement de l'autorité des Almohades, la récolte des olives de Miknasa se vendait environ 35,000 dinars; celle des olives de Fez, 50,000. Les vergers de Fez et de Miknasa produisaient toutes sortes de fruits d'été et d'automne et des roses qui étaient d'un grand rapport.

[1] انبدار.

[2] اسكور, سبلي, حمراء, غدان, حافر et نقال.

[3] محمد بن عبد الله بن واجاج. Dans les manuscrits marocains, le son *gue* des noms berbères est le plus souvent transcrit par ج; les Algériens le représentent plus volontiers par un ك pointé en dessous. Il s'agit sans doute du même personnage qu'Ibn Khaldoun appelle ابو حفص ابن واجاج. Conf. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, traduction de Slane, t. II, p. 181 et 223.

Il existe à Miknasa des terres blanches très propices à la culture des légumes et à celle du lin; elles se louent fort cher. Toutes les plantations, à très peu d'exceptions près, sont irriguées. Aujourd'hui les oliviers ont presque entièrement disparu, détruits par les nombreuses révolutions qui se sont succédé dans ce pays. A Dieu seul appartient la durée.

Avant la conquête islamique, le district de Miknasa était habité par des infidèles, mages et chrétiens. Le chef-lieu était alors une ville appelée Oualili[1] du nom d'un de ses souverains. Les ruines considérables qui restent aujourd'hui de cette ville sont situées sur le territoire de Kheiber[2] dans la partie du mont Zerhoun[3] connue actuellement sous le nom de Qasr Fer'oun[4]. On assure qu'autrefois Miknasa n'était pas une ville, mais qu'il se trouvait en cet endroit plusieurs bourgades distinctes : Taoura, Benou 'Attouch, Benou Nouas, Benou Chelouch et Benou Mousa[5]. Toutes ces localités étaient sur la rive occidentale de l'oued Felfel, sauf Taoura qui occupait à la fois les deux rives, occidentale et orientale. Tous les vergers qui entouraient ces bourgades se joignaient les uns les autres sans laisser la moindre interruption. Taoura était le hameau le plus voisin de la ville actuelle du côté de la porte des Bourre-

[1] وليلي, l'ancienne Volubilis.
[2] خيبر.
[3] زرهون.
[4] قصر فرعون.
[5] تاورا, بنو عطوش, بنو نواس, بنو سلوش et بنو موسى.

liers[1]. A l'ouest des localités que nous venons d'énumérer était Benou Zeyyad[2]; cette bourgade n'était pas située sur les bords de la rivière, mais elle en recevait les eaux au moyen d'un canal de dérivation d'une grande longueur et d'un parcours difficile.

A la liste précédente il faut ajouter Ourziqa[3] dont les habitants, à ce que l'on rapporte, seraient d'origine romaine. Située sur la rive orientale de l'oued Felfel, à quelque distance de cette rivière, Ourziqa avait deux faubourgs : Benou Merouan et Benou Ghefdjoum[4], le premier étant plus rapproché du bourg que le second. Il tirait ses eaux de l'oued Ouïslan[5], une des rivières de Miknasa et il était, en outre, arrosé par des sources. Ourziqa était particulièrement renommée pour sa sécurité. Les habitants qui vivaient dans les jardins, sous des tentes, ne redoutaient personne, et le seul ennemi qu'ils avaient à craindre était le lion.

Les Benou Zeyyad arrosaient leurs terres, partie au moyen de sources, partie à l'aide d'un canal de dérivation qui amenait les eaux de l'oued Felfel; une portion de leurs terres n'étaient pas irrigables et c'est dans ces terrains, à un endroit appelé Amtroua[6], qu'on trouvait les délicieux raisins dits *Metrouï* du nom de cette localité. Le professeur Abou Abdallah ben Djabir,

[1] باب البراذعيين.
[2] بنو زيّاد.
[3] ورزيغة.
[4] بنو مروان et بنو غفجوم.
[5] ويسلان.
[6] امتروى; l'adjectif ethnique indiqué ci-après est متروي.

dans le *Nozhet ennadhir*, dit, après avoir indiqué les diverses espèces de raisins de Miknasa [1] :

Mais je le dis sans arrière-pensée : aucun raisin n'est supérieur au *Metrouï*.

Ce raisin est blanc, très sucré, surtout l'espèce appelée *ontsa* [2]. On raconte que ce raisin a une force telle qu'il ne peut être transformé en vin que par une température moyenne. Les gens du pays l'ont en si grande estime qu'ils prétendent que son vin éclaire [3].

Près de là se trouvait un bourg appelé bourg des Andalous et qui faisait, en quelque sorte, partie du canton des Benou Zeyyad. Depuis les temps anciens il était habité par des populations de race andalouse, dont les descendants s'étaient perpétués là durant de longues années sans que ni leur langage, ni leur type eussent changé. Seuls, ceux d'entre eux qui avaient eu de fréquents rapports avec les gens du pays avaient modifié leur langage. Ils possédaient dans cette localité des vignes non irriguées

[1] لاكنني اقول دون سوء ما بان اعناب سوى المتروي

Le texte porte الاعناب dans le second hémistiche; cette lecture n'est pas admissible, car elle fausserait la mesure du vers.

[2] انثى.

[3] Cette phrase dont le sens n'est pas très clair semble vouloir dire que les vins produits par cette espèce de raisin sont très chargés en alcool. Voici le texte de ce passage :

يذكر انه من قوته لا يستحيل خمرا الا عند اعتدال الزمان ومن غلوهم فيه انهم يقولون فيه انه يستصبح بخمره

qui, assure-t-on, avaient été plantées dans des dunes rouges.

Ce bourg occupait, à ce que l'on dit, l'emplacement actuel de Taladjerout [1] qui a donné lieu au dicton connu : « Tu es le séjour de la générosité, ô Taladjerout. » C'est cette même localité qui est la patrie du cheikh Aboulhasen Ali ben Yousef Ettaladjerouti, surnommé Sidi Ali ben Yechchou [2], un des maîtres de notre professeur le hafidh Sidi Abou Abdallah Mohammed Elqezouri [3], et du prédicateur éloquent et à la voix retentissante, Sidi Aboulabbas Ahmed ben Saïd Elhabbak Elaïdjemisi [4]. Encore aujourd'hui on parle dans Taladjerout un patois berbère fortement mêlé de mots étrangers.

Le bourg de Taoura qui était le plus rapproché de la ville actuelle de Miknasa était traversé par l'oued Felfel; les maisons étaient situées sur les deux bords de la rivière, à l'est et à l'ouest, et les plantations touchaient aux maisons ainsi que cela avait lieu pour les autres bourgs. Taoura possédait de nombreux moulins, la plupart avec quatre paires de meules; un d'eux, celui des Zeghabcha [5], en avait cinq paires. On trouvait dans ce village deux bains : l'un appartenant aux Zeghabcha, dont il portait le

[1] تلاجروت.

[2] ابو الحسن علي بن يوسف التلاجروتي المدعو بسيدي علي بن يشوا

[3] ابو عبد الله محمد القزوري.

[4] ابو العباس احمد بن سعيد الحباك العيجميسي, mort en 870.

[5] زغابشة, pluriel de زغبوش. L'appellation d'un grand nombre de tribus du Maroc et de l'Algerie est formée du pluriel du nom du premier chef de la tribu.

nom ; l'autre, qui était la propriété d'Elmokhteser[1], était connu sous l'appellation de Hammam Aboulkheyar[2]. En face de ce dernier établissement était une source importante dite aussi d'Aboulkheyar. Cette source dont les eaux sont potables était employée par toute une partie de la population, à l'irrigation de terrains sis à Taoura ou en contre-bas de ce bourg.

Taoura était divisée en plusieurs quartiers :

1° Celui dit des Benou Aïssa[3]; il était construit sur la rive occidentale de la rivière et aurait été, selon la tradition, la patrie primitive des Benou Zeghbouch. Toutefois, je n'ai aucune certitude à cet égard, cette opinion étant uniquement fondée sur ce que des gens de cette famille avaient, dans des actes anciens, trouvé leur filiation rattachée à un Aïssa par l'adjectif ethnique *aïssaouï* et en auraient conclu que les Benou Zeghbouch sont une branche des Benou Aïssa.

2° Sur la même rive et au sud des Benou Aïssa, le quartier portant le nom de Benou Younes[4] et appelé aussi Taoura Elfouqia : il renfermait la mosquée principale. Entre ces deux derniers quartiers se trouvait un endroit très élevé nommé Eldjehennemia[5].

[1] المختصر.
[2] ابو الخيار
[3] بنو عيسى
[4] بنو يونس
[5] الجهنمية.

3° Sur la même rive était également le quartier dénommé Fas Esseghira. Cette appellation lui venait sans doute de ce que, à l'exemple de la ville de Fez, il était sillonné dans tous les sens par des eaux courantes.

4° Sur le bord oriental de la rivière, le quartier Eldjenan Esseghir.

5° Celui des Benou Abou Nouas.

6° Celui des Benou Zeghbouch ou des Zeghabcha; puis venaient les maisons de Benou Mohammed ben Hammad, etc. Les Benou Zeyyad et les Benou Merouan avaient encore un établissement de bains en activité quand déjà celui des Benou Moussa avait cessé de fonctionner.

Toute la contrée était très fertile, abondante en eaux et en arbres. Les habitants, à l'abri de toute crainte, avaient vécu dans le bien-être et dans l'aisance depuis le jour où les princes musulmans, les Benou Tachefin, avaient régné sur le Maghreb et où, par leur épée, Dieu avait fait éteindre le feu[1] des révoltes berbères et mettre un terme aux compétitions des fauteurs de désordres d'entre les Berbères du Maghreb.

Autrefois, tous ces bourgs ne formaient pas une ville fermée par des murailles. Leur chef résidait dans un château que les vieillards les plus âgés n'avaient vu qu'en ruines et qu'on appelait le châ-

[1] J'ai conservé la métaphore arabe malgré son étrangeté.

teau de Tirzedjin ou Tirzeguin[1]. Situé sur une éminence, il était à l'est des Benou Zeyyad, à l'ouest de l'oued Felfel et au nord de la ville actuelle.

Aux premiers jours de l'apparition de la puissance des Almohades, les Almoravides avaient bâti sur les bords de la rivière et à l'ouest une forteresse qu'ils avaient appelée Tagrart[2]. Ce nom, qui en berbère signifie « campement, lieu de réunion », a été conservé à cette citadelle qui, à notre époque, constitue la ville actuelle de Miknasa. La plus grande activité présida à la construction de cette forteresse; malgré cela, on ne put l'achever à temps et l'on dut, à ce que l'on rapporte, fermer une partie de l'enceinte à l'aide de ces grandes couffes tressées en palmier-nain qui servent à la conservation des denrées. Ces couffes, nommées en berbère *oskeul*[3], furent remplies de terre et pendant quelque temps on combattit derrière ces gabions. Les murailles ne furent achevées que plus tard. Dans la partie ouest des fortifications de la ville existe une tour solidement construite en pierres et à chaux qu'on appelle *Bordj Leila*[4]. Selon la légende, ce nom lui aurait

[1] تيرزجين.

[2] تاجرارت.

[3] اسكل.

[4] Le nom de *Bordj Leila* ou *Bou Leila* est porté en Algérie par le Fort de l'Empereur près d'Alger et par le Bordj el-Ahmar à Bougie, qui auraient été aussi, selon la légende, bâtis en une seule nuit. La dénomination de *Fort des vingt-quatre heures*, donnée par les Français à l'un des forts de l'ancien Alger, paraît être la traduction de cette expression arabe.

IMPRIMERIE NATIONALE.

été donné parce qu'elle aurait été construite en une seule nuit. Le gouverneur, Yedder ben Ouglouth[1], fit transporter dans cette nouvelle ville les principaux habitants et les gens aisés et ordonna d'y emmagasiner tous les vivres qu'on put trouver; quant à la populace il la laissa là où elle était.

La première attaque dirigée contre ce pays par les Almohades eut lieu au marché en plein vent[2] qui se tenait le dimanche. A la suite de la séparation des habitants, qui avait été produite par les mesures que nous venons d'indiquer, on avait établi un marché commun en face du château de Tirzeguin à l'endroit qu'on appelait Essour elqedim, ou Essouq elqedim[3] suivant la prononciation qui a cours aujourd'hui chez le peuple; la mosquée de la forteresse et son minaret sont encore debout de nos jours. Les habitants du château et ceux des bourgs se réunissaient donc sur ce marché tous les dimanches. Un dimanche qu'ils étaient ainsi réunis et que le marché était en pleine activité, ils aperçurent tout à coup du tertre où ils étaient installés, des cavaliers qui s'avançaient vers eux. A la vue de leurs voiles, de leurs couvre-chefs[4] cramoisis, de leurs éperons tachefiniens, de leurs sabres en bandoulière et de leurs turbans aux bouts flottants qui leur donnaient

[1] يدر بن وجلوط.

[2] سوق الغبار. Cette expression est employée pour désigner un de ces marchés hebdomadaires qui se tiennent aux abords des villes.

[3] السوق القديم, السور القديم.

[4] الغفاير.

l'aspect d'Almoravides, ils s'écrièrent : « Voici les renforts du sultan qui nous arrivent! » Tout joyeux, ils descendirent du tertre sur lequel ils étaient et se précipitèrent à la rencontre de ces cavaliers. A peine furent-ils hors de la protection du château et du marché que ces cavaliers arrachèrent leurs voiles en criant : « Baba belhedoui [1] » mots qui leur servaient de cri de guerre; puis frappant de leurs sabres, ils ne laissèrent, dit-on, échapper personne des milliers de gens qu'ils avaient devant eux. Aujourd'hui encore on raconte que les cimetières situés près de la porte de la mosquée du Souq Elqedim sont peuplés des tombes de ces *martyrs;* cela est peut-être vrai.

A cette époque, les Almohades donnaient le nom de Modjessemin [2] aux populations qu'ils combattaient comme s'ils eussent été des non-musulmans; de leur côté les populations appelaient les Almohades, Kharédjites. Les expéditions militaires se succédaient alors sans relâche : on tuait les hommes, on emmenait en captivité les femmes et les enfants et on pillait tous les biens. Sans cesse bloquée, exposée aux stratagèmes et aux embûches de toutes sortes, la population ne put soutenir ces nombreux combats.

Entre autres récits célèbres chez les gens du pays, on raconte qu'il y avait aux environs de Taoura un immense micocoulier noir appelé *tighzaz* ou *tiqsas* [3]

[1] بابا بالهدوي.

[2] مجسمين.

[3] تغزاز ou تقصاص. Les habitants de Tlemcen, qui ont d'ailleurs

selon l'orthographe des gens instruits. Un jour que les habitants étendus sous cet arbre, délibéraient sur leurs affaires et s'occupaient d'assurer leur subsistance, des cavaliers fondirent à l'improviste sur eux et les cernèrent. Aussitôt chacun pensant trouver un refuge assuré, se précipita vers le micocoulier dont les branches furent bientôt couvertes d'un grand nombre d'individus. Les Almohades rassemblèrent alors du bois autour de l'arbre et y mirent le feu. Tous les malheureux qui se trouvaient là furent brûlés en même temps que le micocoulier dont les débris, pendant des années, rappelèrent aux habitants du pays un des épisodes douloureux de cette période de troubles.

Quand, en 540, les Almohades se furent emparés de la ville de Fez qui est séparée d'environ quarante milles de Miknasa, ils se présentèrent devant cette dernière ville, la bloquèrent et l'entourèrent de fossés. Ces fossés au nombre de sept, suivant ce que l'on prétend, avaient pour objet de fortifier le camp des assiégeants qui, connaissant la force de la place et la vaillance de son gouverneur Yedder ben Ouglouth, redoutaient quelque surprise

Abou Zeid Ibn Khaldoun, dans son *Kitab eliber ou diwan elmobteba ou elkheber fi ayyam elarab ou eladjem ou elberber ou gheirihim min dzoui essolthan elakber,* rapporte qu'Abdelmoumen ben Ali, après avoir pris Fez, laissa un de ses généraux mettre le

conserve les noms berberes d'un certain nombre de plantes, se servent encore aujourd'hui de ce mot pour designer le micocoulier.

siège devant Miknasa, pendant qu'il se rendait lui-même à Maroc. Ce siège de Miknasa dura des années et des mois : les uns disent sept ans, d'autres quatre. En tous cas, il n'y a pas de divergence sur la durée de quatre ans et des mois, le désaccord portant toujours sur un chiffre plus élevé. Quelques personnes qui vivaient à l'époque du siège prétendent qu'il dura sept ans, sept mois et sept jours.

A l'époque où les Almohades assiégeaient Fez, il se trouvait dans cette ville un homme de Taoura nommé Abou Mohammed Abdallah ben Mohammed ben Zeghbouch qui y faisait ses études; il était alors âgé de vingt-cinq ans. Un jour, désireux de voir le camp des Almohades, cet étudiant quitta le collège vers le milieu du jour, au moment où les habitants, rentrés dans leurs demeures, laissaient les remparts vides, sous la seule garde des sentinelles, puis il monta sur la muraille pour voir le camp almohade. Tandis qu'il se promenait ainsi, l'idée lui vint tout à coup de descendre et de se rendre auprès de l'ennemi. Choisissant alors un endroit désert à l'abri des regards des sentinelles, il attacha son turban d'un côté à l'un des créneaux, de l'autre à une ceinture qu'il se fit avec le sac dans lequel il serrait son livre et se laissa pendre à son turban. Celui-ci, trop faible pour supporter un tel poids, se rompit et le jeune homme tombant sur le sol se démit un pied.

Les Almohades qui accoururent aussitôt le chargèrent sur un bouclier et le conduisirent devant Abdelmoumen ben Ali. Bien accueilli par le prince

et traité avec égard par les Almohades, le jeune étudiant reçut d'Abdelmoumen un acte authentique, lui restituant ses biens ainsi que ceux de son frère. Il resta avec les Almohades, les suivant dans toutes leurs pérégrinations et jouissant auprès d'eux d'estime et de considération. Ces derniers, d'ailleurs, étaient pleins d'attentions pour quiconque venait à eux, soit de son propre mouvement, soit comme transfuge.

Lorsque les Almohades mirent le siège devant Miknasa, Abdallah ben Zeghbouch ayant été vu dans leur camp, le gouverneur de la ville, Yedder ben Ouglouth, informé de ce fait, fit arrêter le père d'Abdallah, Mohammed ben Hammad, ainsi que sept de ses parents. Ce Mohammed était un jurisconsulte éminent; il avait fait ses études à Cordoue et ailleurs et s'était trouvé en relations avec un grand nombre d'hommes marquants de son époque. Yedder fit enfermer Mohammed et ses sept compagnons dans une maison où ils étaient gardés à vue, sans toutefois qu'il leur fût interdit de recevoir des visiteurs. Pendant le cours du siège qui fut rigoureux et traîna en longueur, on les trouva un matin tous égorgés. La maison qu'ils occupaient était percée d'une ouverture donnant accès sur les remparts. On prétendit que les prisonniers avaient mandé à Abdallah de leur préparer un bon accueil dans le camp ennemi et qu'ils s'ingénieraient alors à assurer leur évasion. On ajoute même que ce matin-là on vit, près de l'issue pratiquée dans la maison une troupe

d'Almohades qui attendaient la sortie des prisonniers et qui ne s'en allèrent que quand ils eurent désespéré de les voir venir ou qu'ils eurent appris qu'ils avaient été massacrés. D'après une autre version, l'ouverture percée dans la maison avait été faite par l'ordre du gouverneur, qui voulait avoir ainsi un motif qui justifiât son acte cruel aux yeux de la population. Cette seconde version paraît à bien des gens plus vraisemblable que la première, parce que le père d'Abdallah avait vu avec peine la désertion de son fils.

Les partisans de la première version disent que le gouverneur avait été mis au courant du projet d'évasion de la façon suivante : un des prisonniers était marié à une femme dont la famille était hostile à ses compagnons de captivité. Plein de confiance dans sa femme, il lui aurait fait part, pendant une de ses visites, du dessein qu'ils avaient de s'évader. Celle-ci aurait immédiatement prévenu son frère, espérant qu'il profiterait de cette occasion pour quitter la ville et échapper à tout danger. Pendant qu'elle insistait vivement auprès de son frère à cause de l'affection qu'elle avait pour lui, celui-ci aurait senti son inimitié se réveiller et aurait saisi l'occasion qui se présentait pour dénoncer les prisonniers au gouverneur Yedder ben Ouglouth, qui aurait alors accompli l'ordre de Dieu à l'égard de ces malheureux. On raconte aussi que la veille du jour où les prisonniers furent trouvés égorgés, un jeune homme, oncle maternel de l'un d'eux, qui était des Benou

Allala[1], serait entré dans la prison. Ce jeune homme, doué d'une belle voix, savait par cœur le glorieux livre de Dieu, le récitait dans la perfection et chaque fois qu'il venait voir les prisonniers, il les distrayait par la récitation du Coran. Or, ce jour-là, comme on l'avait prié de dire un *ʿochr,* il commença par ces mots : « L'Heure est proche[2]. » Ces paroles se trouvèrent vérifiées par la volonté de Dieu, dont les ordres sont prédestinés et doivent s'accomplir.

Les troupes continuaient à assiéger la ville. Le gouverneur faisait le plus grand mal aux Almohades et avait souvent l'avantage dans les combats qu'il leur livrait. Les fossés que les assiégeants avaient creusés ne les protégeaient aucunement. On dit même que le premier fossé qu'ils avaient tracé était si rapproché de la ville que les Almoravides et leurs partisans les bloquant étroitement dans leur camp, ils avaient dû en creuser un second en arrière, et comme malgré cela ils étaient toujours serrés de près, ils avaient continué à reculer et en étaient arrivés à creuser sept fossés.

L'autorité des Almohades allait sans cesse grandissante et s'étendait de tous côtés; les tribus se rangeaient sous leur bannière et venaient en foule se joindre à eux; les victoires se succédaient et les montagnards descendaient des sommets abruptes de leur pays pour faire leur soumission. Dans le voisinage immédiat de Miknasa, les populations innom-

[1] بنو علالة.

[2] اقتربت الساعة. Sourate LIV, verset 1.

brables de cette grande montagne si escarpée et pourtant si fertile, qui a nom Zerhoun, envoyèrent une députation faire acte de reconnaissance de la souveraineté d'Abdelmoumen ben Ali. Ces envoyés trouvèrent le sultan dans la banlieue de Tlemcen, au lieu dit Essokhratein[1]; ils excitèrent les Almohades à s'emparer de la province du Gharb et les aidèrent à faire le siège de Miknasa. Depuis ce jour, les montagnards furent exécrés des habitants de cette ville. En échange de leur soumission ils avaient été exonérés d'impôts; Abdelmoumen leur délivra à ce sujet des rescrits qu'ils possèdent encore. Ils ne furent pas non plus inquiétés dans la propriété de leurs terres comme le furent tous ceux qui n'avaient cédé qu'à la force. Plus tard, il est vrai, ils ont eu à supporter des charges nouvelles excessivement lourdes, en sorte qu'ils n'ont point profité de leur empressement à se soumettre. Les fonctionnaires prévaricateurs appelaient autrefois cette montagne de Zerhoun *la montagne d'or*.

D'après la tradition, les populations de cette contrée seraient d'origine romaine[2]. Au pied de la montagne, à 12 milles environ de Miknasa, dans un endroit nommé Tazga[3], on voit les restes de constructions anciennes et massives dites château de

[1] الصخرتين.

[2] Le texte porte le mot روم qui, comme on sait, n'a pas une valeur bien précise et s'applique en général aux populations chrétiennes qui ont été en contact avec les premiers musulmans.

[3] تازجا.

Feraoun. Là se tenait tous les mercredis un marché en plein vent, dont la fondation remonterait à Oualili. Oualili était, dit-on, un prince romain; la ville qui se trouvait en cet endroit était la capitale de la contrée : telle est du moins l'opinion de certains historiens. Lors de la conquête islamique, la ville de Oualili tomba, ainsi que toutes les autres, au pouvoir des conquérants. C'est en ce lieu que s'établit chez le cheikh de Aureba, le pur, le choisi, le pieux Sidi Edris ben Abdallah selon ce que rapporte un historien.

En voyant la population se soumettre à eux, et leurs conquêtes s'accroître rapidement, les Almohades trouvèrent que leurs troupes tardaient bien à s'emparer de Miknasa, qu'ils considéraient maintenant comme une bicoque, et pensèrent que ce retard était dû à la mollesse du général qui les commandait. Abdelmoumen ben Ali envoya donc un des principaux personnages almohades faire une enquête à ce sujet. Arrivé au milieu des troupes, ce commissaire adressa des reproches au général, lui dit qu'il avait manqué d'énergie et marqua son dédain pour la citadelle assiégée et le chef qui la défendait. Le général envoya aussitôt informer le gouverneur de la ville Yedder ben Ouglouth de ce qui lui était arrivé avec le commissaire et le pria de faire quelque chose qui pût lui servir d'argument. Pendant que les Almohades se formaient en bataille, qu'ils s'entendaient sur l'ordre du combat et qu'ils s'encourageaient réciproquement à faire leur devoir, on vit

tout à coup s'ouvrir la porte de la ville et donner passage à dix cavaliers qui se précipitèrent avec la rapidité de l'oiseau et l'impétuosité de la foudre sur les lignes des assiégeants; dix autres cavaliers suivirent les premiers, puis dix autres encore jusqu'à ce qu'ils atteignirent le chiffre de cinquante, et ils remportèrent alors un avantage marqué sur les troupes almohades. Quand le commissaire eut constaté l'élan de ces cavaliers, leur audace, leur vigueur et leur intrépidité, il fut tout stupéfait et s'écria en langue masmoudienne : *Dza amthir aya*[1], ce qui voulait dire : « C'est merveilleux ! » Il comprit alors combien peu était justifié le reproche de mollesse qu'il avait adressé au général. Le siège continua; le blocus devint chaque jour plus rigoureux; les vivres manquèrent bientôt et les assiégés en furent réduits à manger les animaux les plus vils. Enfin, cette dernière ressource manqua et les habitants furent décimés par le combat et par la famine.

Les Almohades s'étaient rendus maîtres de tout le Maghreb et de l'Andalousie soit de gré, soit de force. Le prince Tachefin, fils de l'émir des musulmans Ali ben Yousef ben Tachefin et souverain des Almoravides, ayant péri, comme on sait[2] et comme

[1] ذا امطير ايا.

[2] Tachefin ben Ali, cerné par les Almohades, s'était réfugié dans un *ribat* situé près de l'endroit où se trouve aujourd'hui le village de Sainte-Clotilde, sur la route d'Oran à Merselkebir. A la faveur d'une nuit obscure il tenta de s'enfuir; mais à peine avait-il fait quelques pas hors du ribat qu'il périt entraîné avec son cheval dans un des précipices qui bordent la mer en cet endroit. Le lieu où se

l'ont raconté Ibn Khaldoun et d'autres, sur la côte qui est en face de Tlemcen, les Almohades n'avaient plus devant eux ni adversaire ni compétiteur. Yedder ben Ouglouth ne pouvait, dans ces circonstances, espérer aucun secours, ni songer à prolonger la résistance; il demanda donc la vie sauve pour lui, pour sa famille et pour les cavaliers de son entourage et livra la ville, abandonnant à leur malheureux sort ceux qui restaient des défenseurs de la place. A peine était-il sorti, à la tête de ses cavaliers au nombre de 50, dit-on, que les Almohades entrèrent dans Miknasa. Le sang coula à flots, les femmes et les enfants furent emmenés en captivité et le sac de la ville fut autorisé; il dura tout le jour et ce n'est que vers le soir qu'un héraut proclama l'ordre de cesser le pillage. Ce fut une dure épreuve pour la population de Miknasa. Cet événement se passa au commencement de l'année 545, dans la deuxième année qui suivit la mort du cadi Aboulfadhl Iyad[1] décedé à Maroc, et trois ans après que Abou Bekr ben Elarbi eut succombé, victime du poison, près de Fez à l'endroit appelé Abou Yahia, où se trouve son tombeau qui est connu. Selon l'opinion la mieux établie, les Almohades auraient mis le siège devant Miknasa à la fin de l'année 540; ce siège aurait donc duré 4 ans et quelques mois.

passa ce tragique évenement porte actu llement le nom de *Salto del Cavallo.*

[1] ابو البعضل عيامر, l'auteur du livre intitulé الشعاء.

La ville demeura déserte; il n'y resta que ceux qui ne redoutèrent point de mourir de faim ou de succomber sous les coups du vainqueur; cette agglomération d'hommes se désagrégea donc et les anneaux de cette chaîne humaine furent dispersés. Les uns émigrèrent, tandis que les autres restés dans la ville cherchaient à gagner leur subsistance par des industries ou des métiers. Les Almohades s'étaient emparés de toutes les propriétés des habitants, qui furent réduits à la condition de fermiers de leurs propres biens, donnant en redevance la moitié de leurs fruits d'été et d'automne et les deux tiers de la récolte d'olives. L'usage était, dès que les fruits commençaient à mûrir, de vendre successivement, dans chaque bourg, la portion de la récolte qui revenait au fisc; les acquéreurs, gens sans aveu, que l'on appelait *ghechchâchoun* [1], retardaient le plus possible le moment où les paysans pouvaient prendre leur part et les contraignaient par cette gêne, soit à vendre leurs propres fruits à vil prix, soit à acquérir à un prix élevé ceux du gouvernement. Tout cela constituait une dure vexation pour la population, car personne n'avait le droit, avant le prélèvement de l'État, de cueillir un seul des fruits qui lui appartenaient. Dans la suite, la propriété des fruits fut

[1] الغشّاشون « les sophistiqueurs ». Pour bien comprendre la gêne imposée aux habitants de Miknasa, il faut se rappeler qu'en droit musulman la vente des fruits sur l'arbre est l'objet de dispositions spéciales. Ainsi on ne peut vendre des fruits sur pied tant qu'ils n'ont point acquis un certain degré de maturité.

rendue aux habitants et les conditions relatives au partage des olives furent adoucies.

Le départ d'un certain nombre de cultivateurs qui, à cause des vexations dont ils étaient l'objet, avaient laissé leurs terres en friche, avait provoqué le retrait des mesures relatives aux fruits. A partir de ce moment, le sort de la population s'améliora; la richesse publique s'accrut, les défrichements s'étendirent ainsi que les plantations, la ville, les bourgs et les campagnes se repeuplèrent, les marchés furent bien approvisionnés et le commerce devint florissant. Des étrangers vinrent s'établir dans la ville pour y faire le trafic, et Miknasa, qui avait un aspect campagnard, prit l'apparence d'une ville et mérita bientôt le titre de cité.

Après l'an 600, la grande mosquée fut l'objet de restaurations importantes : l'eau lui fut amenée d'une source située à six milles de là, à Tadjema[1]. Les eaux de cette source sont abondantes et d'excellente qualité; elles avaient été amenées à la porte septentrionale de la mosquée qui s'appelait alors Bab Elhofat[2] et était contiguë à la porte connue de nos jours sous le nom de Bab Ezzeraiyin[3]. Une grande salle d'ablutions, sur le modèle de celle de Fez, fut construite près de la mosquée. Tout ceci eut lieu sous le règne des Almohades.

Au temps des Almohades la ville avait trois bains,

[1] تاجما.
[2] باب الحفاة.
[3] باب الزرابعيين.

le *vieux*, le *neuf* et le *petit*, qui existent encore aujourd'hui. Abou Zakaria Yahia ben Gonzalve[1] le réfugié, connu sous le nom du fils de la sœur d'Alphonse, fit édifier, dans la seconde dizaine du VIIe siècle, un grand établissement de bains, superbe et très solidement construit. Cet Abou Zakaria, membre de la famille d'Alphonse, s'était réfugié auprès du souverain des Almohades; il avait établi sa résidence à Miknasa et faisait profession d'être musulman. Il habitait, à l'ouest de la mosquée et en face d'une de ses portes, une maison qui portait le nom d'Ali ben Abou Bekr, un des *hafidh*[2] des Almohades, qui avait été gouverneur de la ville. Abou Zakaria était caïd des cavaliers chargés d'empêcher les déprédations des Berbères nomades. Il était habillé à la façon des Almohades: il faisait le bien et jouissait de l'estime des honnêtes gens. La construction du bain donna lieu à des légendes sur les moyens qu'il employa pour obtenir le consentement des propriétaires des maisons qui occupaient cet emplacement, sur les sommes qu'il eut à payer, etc... Ce bain, après avoir été très fréquenté, devint bientôt désert et l'on en voit aujourd'hui les ruines près du Souq Elghezel[3].

Dans son poème intitulé « Nozhet Ennadhir », le professeur Ibn Djabir a dit à ce sujet[4] :

[1] ابو زكريا يحيى بن غنصاليه.
[2] حافظ.
[3] سوق الغزل « le marché aux filés ».
[4] واتما للحمّام دان البنش ذاك الدي اذ كان كان العش

Ce bain était en quelque sorte l'incarnation d'Alphonse, ce personnage pendant l'existence duquel on vécut.

Un jour que nous étions en cet endroit, je citai ce vers à mon professeur, le prédicateur éloquent Aboulabbas Ahmed ben Saïd Elghefdjesi[1]; celui-ci, sans prendre grand temps pour réfléchir, me répondit pour le confirmer :

Là, était un bain construit par Alphonse; c'était un lieu de débauche

pour les hommes et pour les femmes qui y découvraient leurs formes pleines de beautés;

C'est pour cela que la ruine est venue l'atteindre. Depuis, les plaisirs lascifs ont disparu.

L'eau et les piscines s'y montrent encore, mais personne n'est plus là pour s'en servir.

Maintenant le hibou et la chauve-souris y trouvent leur refuge; on n'y voit plus ni obole, ni écu

et l'araignée a tapissé ses recoins du tissu de ses toiles légères.

Tel est le sort de toute splendide construction qui n'a point été faite en vue de la soumission à Dieu[2].

La pensée contenue dans ce vers est exprimée par une forme réellement trop concise. L'auteur a voulu dire que le bain construit par Gonzalve dura seulement autant que lui, et que cette double disparition coïncida avec l'époque à laquelle la vie cessa d'être riante et facile pour les habitants de Miknasa.

[1] ابو العباس احمد بن سعيد الغفجسي.

[2] هناك حمام بناه الفنش وهو الذي قد كان فيه الفحش
من الرجال ومن النسوان يكشف اعضاء لهم حسان
لاجل هذا نابه الخراب فلم يكن بعد به اطياب
بل بان منه الماء والاكواب فما له في جوفها انسكاب
وصار ماوى البوم والوطواط من غير درهم ولا قيراط

A l'époque où il résidait à Miknasa, le cheikh Ahmed Ellahhyani Elourtadjeni [1] fit également construire près de sa maison un bain qui fut abandonné ensuite. Aujourd'hui il est de nouveau florissant et il porte encore, en souvenir de celui qui le fit bâtir, le nom de Hammam Elmerini [2]. Cela porte à quatre le nombre des bains de la ville. La prospérité de Miknasa fut telle qu'elle renferma jusqu'à 400 chapelles. Selon Ibn Djabir, chaque chapelle avait sa fontaine. La ville avait six portes : 1° Bab Elberadzaïn; 2° Bab Elmechaouriin [3]; près de cette porte se trouvait *Houaben en Tedjma* [4], le palais des chérifs et la mosquée où se faisait anciennement le prône et qui porte aujourd'hui le nom de Djama Ennedjdjarin [5]; 3° Bab Aïssa [6]; 4° Bab Elqelaa [7]; il résulte du dire de certains auteurs que cette porte avait déjà ce nom avant que la qasba eût été bâtie là; 5° Bab Aqouaredj [8] et 6° Bab Edderdoura [9], appelée aussi quelquefois Bab Essefa [10]. La contrée était

والعنكبوت عمّرت اركانه   بنسج ارديتها المهانه
كذاك عقبى كلّ شكل زاه   حيد به عن طاعة الاله

[1] احمد اللحياني الورتاجني.
[2] حمام المريني.
[3] باب المشاوريين.
[4] هوابن ان تجمى.
[5] جامع النجارين.
[6] باب عيسى.
[7] باب القلعة.
[8] باب اقوارج.
[9] باب الدردورة.
[10] باب الصفا.

IMPRIMERIE NATIONALE.

divisée en sept districts : 1° Zerhoun; 2° Benou Keltsoum; 3° Benou Ourtenkesin; 4° Oulhasa; 5° Benou Dzennoun; 6° Benou Areggan et 7° Benou Abou Essemh[1]. Le pays se développa d'abord et se peupla à tel point que les impôts s'élevèrent à des centaines de milliers. Puis, devenu la proie de fonctionnaires prévaricateurs, sa prospérité commença à décroître à partir de l'année de la bataille d'Eloqab[2], événement qui eut lieu au mois de Safar 609. Le soulèvement des Benou Merin contre les Almohades précipita sa ruine; tous les bourgs furent envahis et détruits, et bientôt il n'en resta plus que les minarets et les anciens remparts. De tous ces bourgs qui avaient profité de la fondation de Miknasa et de sa prospérité, Ourziqa fut le dernier détruit.

Presque tout ce qui précède est la reproduction d'une note qui m'est tombée sous la main et qui avait été rédigée par le cadi Aboulkhettab Sahl ben Elqasem ben Abdallah ben Mohammed ben Hammad ben Mohammed ben Zeghbouch[3]. L'auteur de cette note avait ajouté que le Hammad qui figure dans sa généalogie était le même qui avait donné son nom à la famille des Benou Hammad, une des familles de Zeghabcha. Ce personnage, dont

[1] زرهون ، بنو كلثوم . بنو ورتنكسين . بنو دنون ، ولهاصة ، بنو ارجان et بنو ابي السمح.

[2] كاينة العقاب. C'est la bataille de las Navas de Tolosa, dans laquelle les Almohades furent mis en complète déroute par les rois d'Aragon, de Castille et de Navarre (16 juillet 1212).

[3] ابو الخطاب سهل بن القاسم بن عبد الله بن محمد بن حماد بن محمد بن زغبوش.

le surnom était Abou Aïssa et le sobriquet Elqobbi [1], avait, lors de son mariage, fait bâtir dans le bourg de Taoura une maison dite *Dar ettarikh* [2]. Dans cette maison, construite avec la plus grande célérité, se trouvait un salon haut de plafond et très solide, qui aurait, dit-on, été achevé en l'espace d'une semaine. Cette maison continua d'être habitée par les descendants d'Elqobbi jusqu'au commencement du VIIe siècle. Mohammed ben Hammad était un jurisconsulte qui avait fait en partie ses études à Cordoue et qui s'était trouvé en relation avec toutes les célébrités de son temps. Il fut, avec sept de ses parents, victime de la cruauté de Yedder ben Ouglouth ainsi que nous l'avons raconté plus haut.

Abdallah ben Mohammed ben Hammad avait, dans sa jeunesse, étudié à Fez qu'il avait désertée pour suivre les Almohades. Plus tard, il continua ses études avec des maîtres de la capitale et s'occupa principalement avec eux du traité composé par l'imam Elmahdi et des dictées de son lieutenant Abou Mohammed Abdelmoumen. Il composa, pour établir la supériorité de la doctrine des Almohades, un ouvrage dont les arguments étaient tirés du Livre sacré. Pendant longtemps les professeurs almohades, qui faisaient le plus grand cas de ce traité et de son auteur, avaient vainement recherché ce livre. Enfin, lorsqu'il fut nommé gouverneur de Miknasa, le cheikh Abou Ibrahim Ismaïl ben Mo-

[1] القبي.
[2] دار التارخ.

hammed ben Eyyoub Elmezali[1], fervent adepte des doctrines du Mahdi, dont il possédait par cœur les ouvrages et dont il suivait les préceptes transmis par des savants et par des hommes pieux d'entre les Almohades, mais en repoussant toutefois leurs innovations. finit, après bien des recherches, par se procurer cet ouvrage, qui depuis cette époque a disparu.

Quant à Abdallah, il fut nommé cadi de Xativa et de Djeziret Choqr par le prince des croyants Abou Yaqoub ben Abdelmoumen ben Ali, et depuis ce moment une partie de sa postérité s'établit dans l'est de l'Andalousie. Parvenu à un âge avancé, Abdallah désira retourner habiter sa patrie; son désir fut exaucé, car il vint demeurer à Taoura, où il mourut en l'an 594, à l'âge de 80 ans. On assure qu'il ne voulut jamais entrer dans Tagrart, autrement dit Miknasa, et cela à cause de l'horreur que lui inspirait cette ville, où son père et sept de ses parents avaient subi le sort cruel que nous avons indiqué précédemment. Quand il voulait voir le cheikh Mohammed ben Abdallah ben Ouagag, la rencontre avait lieu dans le verger que ce dernier faisait planter à cette époque comme nous l'avons dit plus haut. Honoré de ces concitoyens et estimé par eux, Abdallah recevait la visite des cadis, des tolbas et des notables du pays. Son fils Elqasem fut nommé cadi, d'abord dans un district de Maghreb,

[1] ابو ابراهيم اسماعيل بن محمد بن ايوب المزالي.

puis aux environs de Grenade. Plus tard, il résigna ses fonctions et vint, en 589, se fixer à Taoura son pays, où il se livra exclusivement à l'agriculture. Lorsqu'il arriva dans cette ville, les habitants sortirent en foule à sa rencontre. Les nègres appelés *Abid elhorma*[1] se joignirent à eux; les hommes dansant et jouant des castagnettes, les femmes chantant en s'accompagnant de leurs instruments de musique, Un musicien soufflant dans sa cornemuse[2] était à leur tête. Toutes ces démonstrations païennes étaient en usage chez ces nègres dans leurs réjouissances. Elqasem resta à Taoura jusqu'à sa mort.

Quant à son fils Aboulkhattab Sahl, dont j'ai reproduit les notes, on dit qu'il était né à Guadix et qu'il avait suivi son père à Taoura. Après la mort de celui-ci, il était retourné en Andalousie, en l'année 616, à la suite des nombreuses calamités qui vinrent fondre sur Taoura et les bourgs voisins. Nommé cadi dans différentes villes d'Andalousie, à Ronda, à Ecija et ailleurs, il fut ensuite nommé cadi à Tanger et enfin à Murcie où il mourut.

Je crois avoir lu dans certaines chroniques que les Benou Abdous[3] formaient, comme les Benou Younes, un des villages de Miknasa. Mais il faut entendre par là que les habitants de ce village faisaient partie des tribus de Miknasa. C'est à cette

1 عبيد الحرمة.

2 Le mot employé ici est ابو فرون.

3 بنو عبدوس.

tribu que se rattachent les Abadsa des Benou Moti[1], descendant du cheikh, le jurisconsulte, le traditionniste, le conseiller, le professeur, Abou Imran Mousa Elabdousi, notamment les deux fils de ce dernier : le jurisconsulte, le traditionniste, le hafidh Aboulqasem et le jurisconsulte Abou Abdallah, ainsi que son petit-fils, le jurisconsulte, le traditionniste, l'argument fait homme, le maître de nos maîtres, Abou Mohammed Abdallah ben Mohammed ben Mousa ben Mohammed Elabdousi. Cette famille, une des plus considérables par sa science, conserva longtemps l'autorité et la tradition scientifiques. Les femmes elles-mêmes participèrent à cette renommée, et le dernier représentant de la science dans cette famille, fut Oumm Hani Elabdousia[2], sœur d'Abou Mohammed cité ci-dessus.

On sait que lors de leur apparition, les Benou Merin, étendirent leurs incursions sur toutes les plaines du Maroc, et que le pouvoir des Almohades fut ébranlé; Ali ben Elafia[3] se révolta alors dans Miknasa contre le gouverneur almohade et remit la ville aux mains des Benou Merin. Mais bientôt ceux-ci durent fuir, les Almohades rentrèrent dans Miknasa et Ali ben Elafia alla se réfugier dans les forteresses du mont Zerhoun. C'est à ce moment que le prédicateur de la ville, le vertueux cheikh dont le nom attire les bénédictions, Abou Ali Mansour ben

[1] بنو معطي.
[2] ام هاني العبدوسية.
[3] علي بن العافية.

Harzouz[1] accompagné des enfants des écoles portant leurs planchettes sur la tête, sortit au-devant du prince almohade et implora sa clémence en faveur des habitants de Miknasa; cette prière fut exaucée.

L'autorité des Almohades continuant à s'affaiblir tandis que celle des Benou Merin s'accroissait, la ville de Miknasa tomba de nouveau au pouvoir de ces derniers. Ibn Khaldoun rapporte que le prince mérinide enjoignit alors aux habitants de Miknasa d'envoyer leur serment d'obéissance au souverain hafside qui régnait à Tunis. Cet ordre fut exécuté et la formule du serment envoyé fut rédigée par le cadi Aboulmoterref ben Omeïra[2]. Quelque temps après, les Benou Merin ayant achevé la conquête du Maroc, se déclarèrent indépendants.

La situation de Miknasa devint meilleure, sans toutefois devenir aussi florissante que par le passé. Tous les bourgs furent convertis en jardins et leurs ruines se couvrirent de plantations. Les seuls débris qui subsistent à notre époque sont : le minaret des Benou Moussa, celui des Benou Zeyyad, la mosquée du Vieux-Marché, le minaret et le bain des Benou Merouan situés dans un jardin appelé aujourd'hui *Jardin du bain*[3]. Quant au minaret de Taoura il s'est écroulé il y a environ 60 ans.

Ibn Khaldoun dit : «Quand le sultan Abou

[1] ابو علي منصور بن حرزوز.
[2] ابو المطرب بن عميرة.
[3] عرصة الحمام.

Youcef le Mérinide eut achevé la construction de la ville nouvelle, dite Fez la Neuve, il ordonna de bâtir la qasba de Miknasa. » Le sultan Abou Youcef fit également édifier l'école de notaires[1] si renommée qu'on appelle Medreset elqadi, parce que le cadi Abou Alí Elhasen ben Atia Elouancherisi[2] dont nous parlerons plus loin, y fit des cours. Aboulhasen le Mérinide surnommé Aboulhasanat (le père des belles-œuvres) à cause des nombreuses traces qu'il laissa dans le Maghreb extrême, dans le Maghreb moyen et dans l'Andalousie, rebâtit Miknasa, y fit construire beaucoup d'établissements d'utilité publique, entre autres la zaouia d'Elqarourdja[3], Bab Elmechaourïin, divers canaux, des ponts sur le routes etc...; mais de tous les monuments le plus remarquable fut la Medresa Djedida dont la construction eut lieu sous la direction du cadi de Miknasa, Abou Mohammed Abdallah ben Aboulghomr[4].

Mon père m'a raconté tenir de vieillards qu'il avait connus, que le sultan Aboulhasen vint visiter la Medresa aussitôt qu'il apprit son achèvement et qu'il s'assit sur un des bancs de la salle d'ablutions, près de la piscine; quand on apporta les mémoires justificatifs des dépenses qui avaient été faites pour la Medresa, le sultan prit les papiers qu'on lui présen-

[1] مدرسة الشهود.

[2] ابو علي الحسن بن عطية الونشريسي.

[3] زاوية القرورجة.

[4] ابو محمد عبد الله بن ابي الغمر.

tait, les jeta dans la piscine sans vouloir les regarder et dit ce vers :

Qu'importe qu'une chose soit chère si on dit qu'elle est belle ; il n'est point de prix pour ce qui charme les yeux [1].

Lorsque Abou Inan [2] succéda à son père Aboulhasen, il ajouta encore aux constructions de cette Medresa et introduisit des améliorations dans son réglement. Une des réformes qu'il adopta fut de réduire l'effectif des élèves qui lui parut trop élevé; il n'en conserva que dix et licencia les autres. Au nombre des élèves maintenus qu'il avait désignés lui-même se trouvait le cheikh Abou Ali Elhasen ben Atia Elouancherisi. Certains professeurs des élèves licenciés avaient été peinés de voir qu'on avait maintenu à l'école Abou Ali, malgré son jeune âge. Celui-ci envoya alors au sultan Abou Inan, une pièce de vers dans laquelle il disait :

Je commence d'abord par louer Dieu et implorer son secours contre l'adversité ;

puis je continue en appelant les bénédictions et le salut sur son Envoyé à qui tous les êtres sont inférieurs.

Après cela, je demande au Maître des mondes d'accorder la victoire au Prince des croyants,

le vicaire de Dieu, Abou Inan. Puisse-t-il vivre sans cesse dans le bonheur et la quiétude !

Que Dieu le fasse régner sur tous les pays depuis le Sous Elaqsa jusqu'à Bagdad ;

[1] لا باس بالغالي اذا قيل حسن ليس لما قرت به العين ثمن

[2] ابو عنان.

qu'il lui amène le Hedjaz et la guerre sainte et qu'il fasse que partout il soit chez lui.

O calife victorieux, voici mon cas que je vous vais expliquer :

Votre serviteur descendant d'Atia, Elhasen, ne peut être notaire, dit-on, s'il n'est d'âge plus mûr;

or c'est sur votre ordre écouté qu'il a été compris parmi les dix notaires,

et c'était de votre part une décision raisonnée puisque son âge approche de 40 ans.

En outre, votre serviteur, cela est connu, a recherché la science et l'a approfondie :

il a composé sur les successions un poème en redjez dans la composition duquel il a montré son talent;

il a aussi enseigné la Risala[1]. Comment les envieux peuvent-ils espérer l'écarter?

Jamais le sultan ne consentira à cela, lui dont l'équité a atteint le plus haut degré,

dont la science est reconnue dans tous les pays, dont la réputation de sagesse est allée par delà l'Irâq,

lui enfin si célèbre dans toutes les tribus par sa générosité qui surpasse celle qu'a pu avoir Hatem Taï[2].

[1] La Risala dont il est question doit être le traité de droit d'Abou Zéid Elqaïrouani.

[2] نبدأ اوّلا بحمد الله   ونستعينه على الدواهي
ثم نوالي بالصلاة والسلام   على رسول دونه كلّ الانام
وبعد نسال ربّ العالمين   ان يهب النصر امير المومنين .
خليفة الله ابا عنان   لا زال في يمن وفي امان
ملّكه الله من البلاد   من سوس الاقصى الى بغداد
ويسّر الحجاز والجهادا   وجعل الكلّ له مهادا
يا ايّها الخليفة المظفّر   دونك امري انه مبتشر
عبدكم نجل عطية الحسن   قد قيل لا يشهد الا ان يسن

Au temps des Benou Merin, les habitants de Miknasa ne cessèrent de vivre dans la paix et l'abondance. Sous leur règne, la foudre tomba sur le minaret de la grande mosquée au moment de la prière de l'asr et tua sept personnes. Un des côtés du minaret s'écroula par l'effet du fluide qui disparut dans les entrailles de la terre près de la porte qui se trouve en face du minaret, et que l'on désigne aujourd'hui sous le nom de Bab Ezzeraïin. Le cheikh elislam Abou Imran Mousa ben Moti, connu sous le nom d'Elabdousi, déclara que ce serait faire une œuvre méritoire que de reconstruire ce minaret; il demanda aux gens aisés de se cotiser à cet effet et réunit ainsi les fonds nécessaires à la réfection de la partie du minaret qui avait été détruite. C'est du moins ce qui m'a été raconté par mon père et par le vénérable cheikh Abou Zeïd Abderrahman Enneyyar[1], chef des muezzin et chargé de fixer les heures de la prière de ladite mosquée.

Des villages entouraient la ville de tous côtés;

وهو فى امركم المعهود   من جملة العشرة الشهود
نصّ عليه امركم تعيّنا   وسنّه قارب اربعينا
مع الذى ينتسب العبد اليه   من طلب العلم وبحثه عليه
على الفرايض له ارجوزه   ابرز فى نظامها ابريزه
ومجلس له على الرساله   فكيف يرجو حاسد زواله
حاش امير المومنين ذاك   وعدله قد بلغ السماك
وعلمه قد طبّق الافاق   وحلمه قد جاوز العراق
وجوده مشتهر فى كلّ حي   قصر عن ادراكه حاتم طي

. ابو زيد عبد الرحمان النيار موقت الجامع ومزوار موذنيها

chaque village avait ses terres de culture, ses plantations et ses prairies. Dans la deuxième dizaine du IXe siècle, à la suite des dévastations commises par l'agitateur Essaïd ben Abdelaziz, qui parut à cette époque dans le Maghreb, tous ces villages furent ruinés et leur population fut dispersée (on évalue à 12,000 le nombre des villages qui furent alors ruinés). Les oliviers dont le nom est lié à celui de la ville formaient une immense forêt qui unissait la ville aux divers bourgs qui l'entouraient; la récolte des olives était si considérable qu'aucun chiffre ne saurait l'exprimer. Lors de sa révolte dans Miknasa, le cheikh Ellehyyani Elourtadjeni fit subir de dures épreuves à la population pendant le siège qu'elle eut à subir; il réussit à en rester maître grâce à son caïd, le valeureux Ayyoub ben Yaqoub, qui surpassa en courage et en énergie le gouverneur almoravide Yedder ben Ouglouth dont nous avons précédemment parlé. Ellehyyani régna sur Miknasa une vingtaine d'années pendant les troisième et quatrième dizaines du IXe siècle. A cette époque, dans les fréquentes révolutions qui se succédèrent à Miknasa, un grand nombre d'oliviers furent coupés ou brûlés et le mal fut si grave qu'on n'y put porter remède[1].

Ensuite Dieu témoigna sa faveur à Miknasa en y faisant entrer le prince Abou Zakaria Elouttasi[2].

[1] Le texte dit : la déchirure fut trop grande pour le raccommodeur. اتسع الخرق على الراقع.

[2] ابو زكرياء الوطاسي.

Très attaché à la religion, aimant le bien, généreux envers les habitants, doué d'une nature d'élite et de vertus aimables, ce prince se montra bienveillant envers la population; il pardonna à tous les coupables et supprima un grand nombre de charges vexatoires. Il fit restaurer une partie des constructions ruinées et édifier dans la grande mosquée la salle dite de la semaine[1], parce que chaque semaine des lecteurs attitrés devaient y faire une lecture complète du Livre sacré. Il ordonna aussi de déplacer la porte dite Bab Elhofat et de la transporter près de la grande construction destinée aux ablutions, dont il a été question ci-dessus. Il jugeait cette porte mieux placée pour des gens pieds-nus que celle du nord par laquelle on les faisait passer auparavant.

Quand les ouvriers creusèrent, sous la porte contigüe à la maison des ablutions, pour établir une conduite d'eau, ils en trouvèrent une solidement construite dont personne ne soupçonnait l'existence et dont aucun des vieillards du pays n'avait entendu parler. La population fut frappée d'admiration de la sagacité dont le prince avait fait preuve en cette circonstance. . . . .[2].

[1] مجلس الاسبوع.

[2] Ici s'arrête la partie la plus intéressante du Roudh Elhatoun; le reste ne renferme guère que l'énumération des personnages célèbres qui sont nés ou ont vécu à Miknasa avec quelques anecdotes sans aucune valeur pour nous. Je ne donnerai donc plus maintenant, comme je l'ai fait jusqu'ici, une traduction complète du texte de cette monographie, mais une simple liste des noms de ces personnages qui ne méritent pas, pour la plupart, de sortir de l'oubli dans lequel ils sont tombés.

Personnages nés à Miknasa :

1° le cadi Abou Abdallah ben Ouamriach; 2° Abou Abdallah Mohammed ben Aboulfadl Essebbagh; 3° Abou Salem Ibrahim ben Abdelkerim Eldjedir Ennahim; 4° Abou Abdallah Elqotrani; 5° Abou Abdallah Mohammed ben Aboulbarakat Elhasani; 6° Abou Mohammed Abdelhaqq ben Saïd ben Mohammed, auteur d'un ouvrage de droit intitulé : *Elkharis'a âla errisala Elhâkima;* 7° Younès ben Atia Elouancherisi; 8° Abou Ali Elhasen ben Otsman ben Atia, qui composa un poème estimé sur les successions; 9° Abou Abdallah Mohammed ben Ahmed ben Abou Afif qui a écrit plusieurs ouvrages sur la théologie et le droit; 10° Abou Ali Omar ben Otsman Elouancherisi; 11° Abou Djafar Ahmed ben Mohammed ben Ibrahim Elausi Eldjennan, auteur du commentaire de droit : *Elminhel elmauroud fi cherh Meqs'od Elmahmoud*, et de nombreuses poésies; 12° Abou Abdallah Mohammed ben Ali ben Abou Rommana; 13° la famille des Zeghabcha dont il a été question déjà ci-dessus; 14° les Abadsa; 15° les Benou Elafia; 16° les Benou Djabir; 17° les Benou Elfeliounioun; 18° les Benou Arkan; 19° les Benou Abdelmennan; 20° les Benou Essebbagh; 21° les Benou Elarif; 22° les Benou Khaled.

Personnages qui ont résidé à Miknasa :

1° Aboulabbas Elghomari; 2° Aboulmotarrif ben Omeïra; 3° Ibn Abdoun, 4° Abou Mohammed Ab-

dallah ben Aoun; 5° Ibn Abdallah; 6° Ibn Harzouz, auteur du *Zahr Elakmam;* 7° Sidi Ahmed ben Achir; 8° Imran Eldjennati; 9° Abou Abdallah Mohammed ben Djabir Elghassani, auteur de nombreux poèmes, entre autres celui sur la ville de Miknasa : *Nozhet ennadhir li Ibn Djabir;* 10° Abou Mohammed Abdallah ben Ahmed; 11° Abou Zakaria Essebban; 12° Abou Zakaria Entirrahalin; 13° Abou Abdallah Mohammed ben Omar ben Elfotouh, mort en 818, qui introduisit Sidi Khelil au Maroc; 14° Abou Abdallah Mohammed ben Saïd Elhabbak Elghefdjisi; 15° Abou Aïssa Mousa ben Elhadj; 16° Elhadj Abou Abdallah Mohammed ben Azzouz Essanhadji, mari de la mère de l'auteur; 17° Abou Abdallah Mohammed ben Elafia; 18° Aboulhasen Ali ben Omar; 19° Aboulqasem ben Habib Elharichi; 20° Ibn Saadoun.

Personnages contemporains de l'auteur :

1° Abou Abdallah Elgharnati; 2° Abou Abdallah ben Ahderi; 3° Abou Zeïd Abderrahman ben Tsabit; 4° Abou Mohammed Abdallah ben Elarif.

Personnages qu'il a connus :

Abou Youcef Yaqoub, surnommé Abou Qofef, etc.

L'ouvrage se termine par une description de Miknasa par Ibn Elkhatib et une notice très courte sur la vie de l'auteur.

NOTES

DE

LEXICOGRAPHIE BERBÈRE,

PAR

M. René BASSET.

(SUITE.)

LE DIALECTE DES BENI MENACER.

III

VOCABULAIRE.

A

Abeille, *zizout* زيزوت ; pl. *izizoua* يزيزوا. Dans ce mot, comme dans le chaouïa *zizoua* زيزوا (pl.), le *th* initial est tombé, phénomène assez fréquent. Bougie, *thizizouits* ثزيزويت ; Zouaoua, *thizizouïth* ثيزيزويث ; Aït Khalfoun, *thizizouets* ثزيزوت, coll. *thizizoua*; Rifain, *id.*; Zénaga, *tijijba* تيژيژبا, pl. *tijijben* تيژيژبن Le *j* (ژ) du zénaga correspond au *z* (ز) des autres dialectes par suite du mouillement de cette lettre : *z* = *zi* = *j*. (Cf. en amharique ዠ correspondant au ዘ ghëëz). Le *b* (ب) représente le *ou* (و). Peut-être pourrait-on rattacher *thizizouith* à la racine *izi*

« mouche ». Le mot *eizanne* donné par Caillaud, dans le dialecte de Syouah, est le pluriel *izan* يزان de يزى, *izi;* K's'ours, *taierzist* تايرزيست.

Acheter, *essar'* اسغ; Zouaoua, *tsar'* تاغ (forme d'habitude); Bougie, *ser'* سغ; Ghdamès, *asâ* اسع; K's'ours, *esser'* اسغ; Rifain, *sâ* سع; Zénaga, *isa* (*iça*) يسا, *icha*, يشا (aor.).

Agneau, *izmer* يزمر, pl. *izmaren* يزمارن; Rif et Chaouïah, *id.;* Zouaoua, *izimer* يزيمر, pl. *izmaren;* Bougie et Aït Khalfoun, *izimer*, pl. *izamaren* يزامارن; Zénaga, *ejimeur*, ازيمر, pl. *ejameurn* ازامرن; K's'ours, *azmer* ازمر; Bougie, Bou Semr'oun, *izmer;* Ghdamès, *azoumer* ازومر (*azoomer*).

Ail, *thichchert* تيشرت; Zouaoua, *thichcherth* تيشرث; Rifain, *thichcharth;* Bougie, *thiskert* تيسكرت. Cette forme est probablement plus ancienne que les précédentes, où le ك est devenu un ش et s'est assimilé le س qui précède.

Aile, *afri* افرى, pl. *ifriouen* يفريون; Chaouïa, *afer* افر; K's'ours, *afer*, pl. *ifriouen;* Mzabi, *afriou* افريو, pl. *afrioun* افريون; Zouaoua, *ifer* يفر, pl. *afrioun* et *iferraoun* يفراون; Chelh'a des Bel H'alima (près de Frenda), *ifarouen* يفارون (pl.); Aït Khalfoun, *iffer*, pl. *afriouen*.

Ami, *ameddoukel* امدّوكل, pl. *imeddoukal* يمدوكال, Aït Khalfoun, *amdakoul* امدكول; K's'ours, *ameddakoul*, pl. *imeddoukal*; Zénaga, *amedouketch* امدوكچ, fém. *thamdoukelth* ثمدوكلث; Mzabi, *amdoudjel* امدوجل (d'après Hodgson); Oued Rir', *amdakkel* امدكّل.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Âne, *ar'ioul* اغيول, pl. *ir'ial* يغيال; Aït Khalfoun et Chelh'a des Bel H'alima, *id.;* Rifain des Beni Ouriar'en et des Temsaman, *ar'iour* اغيور; fém. *thar'ioult* تغيولت.

Anguille, *aselmam* اسلمام, pl. *iselmamen* يسلمامن. Dans les autres dialectes : Bougie, *aselm* اسلم, pl. *iselman* يسلمان; Zouaoua et Beni Iznacen (Maroc), *aslem*, pl. *iselman;* Chaouïa, *aselm;* Chelh'a, *aslem;* ce mot signifie « poisson ».

Apercevoir, *eqzer'* أكزغ.

Appeler, *lar'* لاغ, forme d'habitude *tlar'* تلاغ; Zouaoua, *lâï* لعي, forme d'habitude *tselâï* تلعي.

Apporter, *aoui* اوى; Aït Khalfoun, *ieoui* يوى (aor.); K's'ours, *aoui*.

Araignée, *tiblak'ouch* تبلاقوش, pl. *tiblak'ach* تبلاقاش.

Arbouse, *sasnou* سسنو, pl. *isousna* يسوسنا; Zouaoua, *isisnou* يسسنو (coll.); Bougie, *sisnou;* Bel H'alima, *sasnou*.

Arbre, **seddjert* سجرت, de l'arabe شجــرة, en passant par la forme vulgaire سجرة; altérée davantage en Zouaoua, *thejera* ثزرا, pl. *thejour* ثزور, et en Zénaga, *char, echchar* شار.

Arc-en-ciel, *taslith oujenna* تسليت وزنّا « fiancée du ciel ». Ce nom se rattache sans doute à un ancien mythe cosmique. En Zouaoua, *tislith bouanzar* تيسليث بوانزار, et à Taroudant, *thislith nounzar* تيسليث نونزار; Bot'ioua (fraction des Izemmouren), *thislith nanzar* « fiancé de la pluie ». Cf. sur les

noms africains et sémitiques de l'arc-en-ciel, *Mélusine*, t. II, 1884, n° 3.

Argent, *azerf* ازرف; Chaouïa et K's'ours, *azref*; Zénaga, *azourf* ازورف. Il me paraît impossible d'admettre, comme le fait M. Masqueray[1], que ce mot ne soit pas d'origine berbère, parce que d'autres noms de métaux ont peut-être été empruntés. L'argent existe à l'état natif en Algérie. Cf. le nom de l'Oued Foddhah. De plus cette racine se retrouve dans les dialectes touaregs : Kel-Ouï, *azer* ⵙⵓ; Aouelimmiden, *aserif* ⵊⵎⵙⵙ; Ghat, *az'rouf* ⵊⵎⵙⵣ. Cf. en Haoussa, *azouroufa*, emprunté au berbère (?)

Arriver, *aoudh* اوض; K's'ours, *id.*, aor. *iouedh* يوض; Bougie, *aouet'* اوط, pl. *iououet'* يوط; Zouaoua, اڭوض *aggoudh*. Le double و est contracté en ڭ; Rifain, *iououodh*; forme factitive, *sioudh* « faire arriver » سيوض.

Assiette, **ad'absi* اذبسي, de l'arabe تبسي.

Attendre, *iouh'al* يوحل (aor.).

Avaler, *serd'* سرذ, à rapprocher du chaouïa *iserel* (?) يسرل.

Aveugle, *ad'arr'al* اذرغل, pl. *id'err'alen* يذرغلن; Zouaoua, K's'ours, Aït Khalfoun, Chelh'a des Bel

[1] *Comparaison d'un vocabulaire du dialecte des Zenaga avec les vocabulaires correspondants des dialectes des Chaouïa et des Beni Mzab.* (Archives des missions scientifiques, IIIe série, t. V, Paris, Imp. nat., 1879), p. 488, note 3.

H'alima; *id.*; Bougie, *aderr'al* ادرغل; Chaouïa, *aderral* (?) ادڨل.

Avoir, impersonnel, il y avait, *tour'* تورغ; Rifain des Guelâïa, *tour'a* تورغا. La forme *itour'* يتورغ, est mentionné par Newman.

B

Baisser (Se), *anez* انز, aor. *iounez*; Zouaoua, *id.*

Barbe, *thmert* ثمرت; Aït Khalfoun, *thamarth* ثمرث, pl. *thimira* ثميرا; K's'ours, ثمرت *tmart*; Oued Rir', *temert*; Chaouïa des Beni Iznacen, *thmart.*

Battre (Se), *ennour'an* انوغان (ils se sont battus), rac. *enr'* انغ « tuer ».

Baudrier d'Orion, *d'erouâ* ذروع.

Beau, **azaïn* ازين, de l'arabe زان, مزين, employé dans ce sens par les dialectes vulgaires de l'ouest. Ghdamès, *zeïn* زين « bon »; Bougie, *d'amouzin* ذاموزين, fém. *tsamouzints* ثموزينت.

Beaucoup, *aïtta* ايتا; Zouaoua, *at'as* اطاس.

Bec, *ar'enboub* اغنبوب, pl. *ir'enbâb* يغنباب; Zouaoua, *ak'aboub* اقابوب, pl. *ik'oubab* يقوباب.

Blanc, *d'amellal* ذاملال; Aït Khalfoun, K's'ours, *id.*

Blé, *iard'en* يرذن; K's'ours, *ierden* يردن.

Bleu, Vert, *d'aziza* ذازيزا; K's'ours et Chaouïa des Bel H'alima, *id.*; Aït Khalfoun, *azegzaou* ازڨزاو, pl. *izegzaoun* يزڨزاون; Chaouïa des Beni Iznacen, *d'azigza* ذازيڨزا.

Boeuf, *afounas* افونس, pl. *ifounasen* يفونسن; Rifain, K's'ours, Beni Iznacen, Bel H'alima, *id.;* Syouah, *fonas* فنس (Cailliaud, *fonasse*); Syouah et Aoudjilah [1], *founas* فونس; Mzabi, *afounes*, pl. *ifounesan.*

Bois, *ia'kchoud'en* يقشودن; K's'ours, *ik'chid'an* يقشيذان; Bel H'alima, *ak'choud'en* اقشودن.

Boiteux, *ak'ouchih* اقوشيه, pl. *ik'ouchihen* يقوشيهن.

Bonté, *ikhalef* يخالف.

Bouche, *imi* يمى; K's'ours (Bou Semr'oun) et Bel H'alima, *id.*

Boue, *ar'errik* اغرّق; Bougie, *r'ark'a* غرقة.

Bouillon, (Gouraya), *thiimmi* تيمّى.

Brebis, *thr'allach* تغلاش.

C

Cacher, *khemel* خمل.

Caroubier, *thaslir'oua* تسليغوا, pl. *islir'ouaouin* يسليغواوين.

Cavalier, *amnaï* امناى; K's'ours, Bougie, Aït Khalfoun et Zouaoua, *id.*, pl. *imnaïen* يمناين.

Caverne, Trou, *akhbou* اخبو; K's'ours, *ak'boun* اقبون, pl. *ik'ban* يقبان.

Cerveau, *alli* الّى « tu n'as pas d'esprit », *ou lach alli d'eg ikhfiχ* ولاش الّى ذك يخفيك.

[1] Von Beurmann, *Brief an Prof. Fleischer, Zeitschrift der deutschen Morgenl. Gesellschaft*, t. XVI, 1862, p. 563-565.

Chacal, *ouchchen* وشن; K's'ours, Beni Ouriar'en, Temsaman, Bel H'alima, *id.*, pl. *ouchchanen* وشانن. Le nom du chacal entre dans la formation d'un grand nombre d'appellations populaires; ainsi chez les Aït Khalfoun l'arc-en-ciel se nomme *thamr'era bouchchen* تغرا بوشن «noce de chacal». Dans le Jurjura, le *Prunus spinosa* et le *Prunus insititia* s'appellent *abark'ouk bouchchen* ابرقوق بوشن «prune de chacal»; la *Bryonia dioïca*, *Thara bouchchen* تارا بوشن «treille de chacal»; une espèce d'alliacée, *bs'ol bouchchen* بصل بوشن «oignon de chacal (*allium ampeloprasum*); une dioscorée (*tamus communis*) *azberbour bouchchen* ازبربور بوشن (Cf. Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, Paris, Imp. nat., 1873, 3 vol. in-8°, t. I). Dans le dialecte des Bot'ioua de S. Leu (le vieil Arzeu) on nomme la groseille *adil nouchchen* ادل نوشن «raisin de chacal». Cf. les expressions semblables en arabe vulgaire : عرسة الذئب، عنب الذئب[1], etc.

[1] En Orient, cette dernière expression désignait une sorte de solanée, probablement la morelle à fruits rouges (*solanum villosum*). Le commentateur Yousof ben Soleiman explique par عنب الثعلب le mot فنى, qui se rencontre dans ce vers d'Imrou'lqaïs

وغيث كالوان الفنى قد هبطته تعاور فيه كل اوطف حنّان

Cf. *Divan d'Amrolkaïs*, edit. De Slane, p. ٣٢, et la note. Ce mot est aussi employé par Zohaïr, *Mo'allaqah*, vers ١٢ :

كانّ فتات العهن في كل منزل نزلن بها حب الفنا لم يحطم

Ibn en-Nah'as donne la même explication (Rosenmuller, *Analecta arabica*, Pars II, Leipzig, 1826, p. 10 du texte), ainsi que Tébrizi (ms. de la Bibliothèque d'Alger, fol. 87) : الفنا شجر حبه احمر فيه نقط

Chambre, *r'orft غرفت, pl. ir'orfatin يغرفاتين; Bougie, thar'ourfets تغورفت; K's'ours, tar'orfa تغرفا; Zouaoua, thar'orfets تغرفت, pl. thir'orfatin تغرفاتين, désigne une chambre au premier étage, ou plutôt un appentis; à Syouah, tar'orfat تغرفت signifie « salle à manger ».

Chameau, alr'oum الغوم, pl. iler'man يلغان; Bel H'alima, id., pl. ilar'men يلاغن; K's'ours, alr'em الغم; Aït Khalfoun, alr'om, pl. ilr'oman.

Chanter (aor.), inziz ينزيز.

Charrue, asr'ar اسغار.

Chat, amchich امشيش, pl. imchach يمشاش; Zouaoua, Aït Khalfoun, Bel H'alima, Chelh'a, id.; Rifain, mouch موش, pl. mouchouen موشون.

Chaud (Faire), aor. iah'ma يحما, forme factitive sah'ma سحما « chauffer »; Zouaoua, Bougie et K's'ours, id. On est tenté de rapprocher cette racine de l'arabe حم « chauffer »; cependant elle se trouve dans d'autres langues proto-sémitiques. Cf. égyptien [hiéroglyphes] khemt', copte ϩⲏⲙ, ⲧϩⲙⲟ « chauffer », ϩⲙⲟⲙ « être chaud », ϯϩⲉⲙⲙⲉ « chauffer ». D'un autre côté, le ح n'existant pas dans les mots d'origine berbère, il faut supposer une forme ancienne *خا ou *ها. Cf. l'arabe هم. La même racine se rencontre dans les langues deu-

سود وقال الفرا هو عنب الثعلبة. On sait que, dans le Maghreb, le mot ذئب est employé indifféremment pour le loup, le renard et le chacal. En Espagne, on confondait aussi le عنب الذئب avec le عنب الثعلب. (Cf. Dozy, *Supplément*, t. II, p. 179.)

tero-sémitiques · syriaque ܚܡܡ « être chaud », hébreu חמם « être chaud », éthiopien ሐመመ፡ qui supposerait une racine secondaire H'MOU, à rapprocher de la forme berbère احمو *ah'mou*, rac. ح م و et de l'arabe inusité * حَمِيَ.

CHAUSSURE, *tharkast* ترکست, pl. *tharkasin* ترکاسن, diminutif de *arkas* ارکس, pl. *irkasen*, يركاسن, morceau de cuir dont les Kabyles s'enveloppent les pieds, Bougie, *erkas* اركس, pl. *irkasen* « soulier », Beni Iznacen et Bot'ioua, *aharkous* اهركوس, pl. *iharkousen* يهركوسن; Mzabi, *terchest* ترشست, pl. *terchesin* ترشسين; K's'ours, *tarkast* ترکست, pl. *tirkasin* تركاسن. Cf. Guanche de Teneriffe *kherko*, (*xerco*) « souliers ».

CHEMISE, *aad'ouar'* ادذواغ

CHÊNE, *akerrouch* اكروس (*quercus ilex*), Zouaoua, *id.*, pl. *ikerrouchen* يكروشن « broussailles de chêne », Bel H'alima, *acherrouch* اشروس, Bougie, *thakerroucht* تكروشت, pl. *thikerrouchen* تكروسن. Probablement emprunté au latin *quercus*

CHEVAL, *iis* يّس, pl. *iisan* يسان, K's'ours et Beni Iznacen, *aiis* ايس, pl. *iisan*.

CHEVEU, *anzad* انزاد, pl. *inzaden* ينزادن; Bougie, *id.* Dans le dialecte de Taroudant, ce mot désigne aussi une corde de violon ou de guitare; Zouaoua, *anzad'* انزاد, pl *inzad'en* ينزادن; Ait Khalfoun, *inzdh* ينزض pl. *inezdhen* ينزضن, Zenaga, *anz* انز, Ghdamès, *azaou* (?) ازاو (*azaoo*).

Chèvre, *r'at* غات, pl. *tir'attan* تغاتن; K's'ours, *tr'at* تغات, *tir'atten;* Rifain, Bel H'alima et Beni Iznacen, *thr'at* ثغات, pl. *thir'atin* ثغاتين; Zouaoua et Aït Khalfoun, *thar'at'* ثغاط, pl. *thir'ett'en* ثغطن; Bougie, *thar'ath* ثغث, pl. *thir'etten* ثغتن; Syouah, Mzabi, *tagat* تڭت; d'après Minutoli: *atr'at* اتغات, pl. *itr'atin* اتغاتين; Ghdamès, *thiât* (*theeat*) ثعات; Zénaga, *tekchi* تكشى. — *Ar'ath* اغات, d'après Newman.

Chez, *r'er* غر, s'emploie avec les pronoms suffixes pour exprimer l'idée d'avoir, *r'eri* غرى (chez moi) « j'ai »; Rif et Bel H'alima, *id.;* Zouaoua, *r'our* غور, avec mouvement *r'er;* Bougie, *k'our;* Aït Khalfoun, *r'or;* Ghdamès, *âour* عور (*oo'rer* « j'ai »); Chaouïa et Mzabi, *r'* غ, *r'i* « j'ai ».

Chien, *aidhi* ايضى, pl. *it'an* يطان; Beni Ouriar'en, *id.*, pl. *iidhan* يضان; Aït Khalfoun, *aïd'i* ايڍى, pl. *id-han;* Bel H'alima, *aid'i*, pl. *iid'an* يڍان; K's'ours et Bot'ioua, *aidi* ايدى, pl. *iedan* يدان.

Chien (Petit), *ak'joun* اقژون, pl. *ik'jan* يقژان; Aït Khalfoun, *id.;* K's'ours, *ak'zin* اقزين, pl. *ik'zinan* يقزينان; Beni Ouriar'en, *ak'zi* اقزى.

Ciel, *ajenna* اژنا; Mzabi, *ajennou* اژنّو, pl. *ijenouan* يــژنــوان (*ejenouwan*); K's'ours, *ajenna;* Bel H'alima, *id.*

Cigale, *arjouj* ارزوز, pl. *irjaj* يرژاژ.

Cimetière, *thamdalt* ثمدلت, racine *amdal* امدل « enterrer »; Aït Khalfoun, *id.*, pl. *thimedhlin* ثمضلين; Zouaoua, *thamdhelt* ثمضلت, pl. *thimdhelin*, et

Bougie, *thimt'elts* ثمطلت « enterrement »; Rifain, *amdar* امدر avec le changement du ل en ر. — *Am-d'elt* امذلت, d'après Newman.

Clou, * *amesmir* امسمر, pl. *imesmar* يمسمار; K's'ours, *id.*, pl. *imesmiren* يمسمرن.

Colline. *lar'i* لاغى, pl. *laour'in* لاوغين, métathèse d'*ir'il* يغيل; Zouaoua, pl. *ir'allen* يغلن; Bougie, *thir'ilth* ثغيلث, pl. *thir'ilthin* ثيغلثين; Aït Khalfoun, *id.*, pl. *thir'althin* (diminutif); Bot'ioua, *thar'irt* ثغيرت.

Colombe, *thad'birth* ثذبيرث; Bougie, *thathbirth* ثثبيرث, pl. *thithbirin* ثثبيرين; Zouaoua, *thithbirth;* Syouah (par métathèse), *tabdirt* تبدرت, pl. *tibdirin* تبديرين.

Commencer, *jerreb* ررب.

Coq, *iazit'* يازيط; Rifain, *id.*, pl. *iazidhin* يازيضين; Bel H'alima, *id.*, pl. *iazidhan* يازيضان; K's'ours, *iazit* يازيت, pl. *iizdan* ييزدان; Aït Khalfoun, *aïazidh* ايازيض, pl. *iouzadh* يوزاض et *iazedhen* يازضن.

Corde, *asr'oun* اسغون, pl. *isr'aoun* يسغاون; Aït Khalfoun, *asr'ouen;* Chaouia, *asroun* اسرون; Bougie, *asek'k'an* اسقن, pl. *iseh'k'an* يسقان « corde de sparterie ».

Corne, *ichch* يش, pl. *ichchaouen* يشاون; Zouaoua, Bougie, Aït Khalfoun, Chaouïa, *ich*, pl. *achioun* اشيون; Mzabi, *achchaou* اشاو; Temsaman, *achaou,* Beni Ouriar'en, *achouaou* اشواو; Syouah, *techaoun* تشاون (pluriel du diminutif); Zénaga, *teska* تسكا (diminutif?).

Coucou, *thk'ouk'* تقوق, onomatopée d'après le chant du coucou; Zouaoua et Bougie, *t'kouk* طكوك. En zouaoua, *adjejig n t'kouk* اجزيك نطكوك « fleur du coucou », désigne la *fedia graciliflora*.

Couleuvre, *thalefsa* تلفسا; Ghdamès, *telafsa* تلافسا « serpent ». Dans les autres dialectes, ce mot a le sens de vipère. Cf. *Notes de lexicographie berbère*, I, p. 21.

Coup, *iitha* يتا, nom verbal de وت « frapper ».

Couper, *ekses* اكسس, aor. *iksas* يكسس; Chelh'a, *eks* اكس.

Cour, *thaddart* تدارت ou *haddart* هدارت. En rifain, *taïddourt* تايدورت a le sens de « cuisine ». Chez les Bel H'alima, *taddart* تدارت, pl. *thoudrin* تودارين; chez les Beni Ouriar'en et les Temsaman, *thaddarth*, تدارث; chez les Bot'ioua, *thaddart;* chez les Beni Iznacen, *thiddart* et en Mzabi *tedert* تدرت signifient « maison ».

Courir, *azzel* ازل; Zouaoua, Bougie, Chelh'a, Ghdamès, Syouah, Chaouïa et K's'ours, *id.*

Craindre, *ouggoud'* وڭود; Zouaoua, *aouggouad'* اوڭواد; Bougie, *aggad* اڭاد; Chaouïa, *iaggoud* ياڭود (aor.); Mzabi, *iougguod* (aor.), يوڭود; Aït Khalfoun, *ieggoued* (aor.).

Creuser, *er'z* اغز, aor. *ir'za* يغزا; Bougie, *id.;* Zouaoua, *r'ez* غز.

Cruche, *attin* اتين, pl. *attinen* اتينن.

Cuiller, *ther'andjaith* تغنجايت, pl. *thir'andjaïn* تغنجاين;

Beni Iznacen, *id.* La forme simple a été conservée en zouaoua, *ar'endja* اغنجا, pl. *ir'endjaïn* يغنجاين; Bougie, *andja* انجا « grande cuiller », peut être une contraction d'*ar'endja*, car le diminutif existe aussi dans ce dialecte : *thar'endjaouth* تغنجاوت, pl. *thir'endjaouthen* تغنجاوثن; Zouaoua, *id.*, pl. *thir'endjaouin* تغنجاوين.

Cuire (Faire), *esou* اسو; Mzabi, *id.;* Bougie, *seou* سَو; Zouaoua, *sebb* سب (le ب égale deux و contractés, cf. Hanoteau, *Gramm. kabyle*, p. 9); Ghdamès, *sen* سن; Chaouïa, *senou* سنو.

Cuisse, *thak'slimt* تقسليمت, pl. *ik'slam* يقسلام.

D

Défilé, *thizi* تيزى, pl. *thiziouin* تيزوين; Zouaoua, *thizzi*, pl. *thizza* تيزا. Ce mot entre dans la composition d'un certain nombre de noms géographiques de l'Algérie, même dans les endroits où le kabyle n'est plus parlé. Cf. la liste donnée pour les défilés du Jurjura par Devaux, *Les Kebaïles du Djerjera*, Marseille, 1859, in-12, p. 169-170.

Demain, *aitcha* ايچا. La forme primitive est probablement *azek* ازك, qui existe dans le dialecte de Bougie, à côté de la forme *azekka* ازكا; Zouaoua, *azekka*. Dans les dialectes intermédiaires, le ك mouillé est devenu چ. Chaouïa, *adetcha* ادچا, dont *aïtcha* est un adoucissement. Le mzabi présente la forme la plus syncopée : *achcha* اشا; Zénaga, *tidjigenn* تجيكن. Cf. sur le sens de ce mot dans

les autres dialectes : Masqueray, *Comparaison d'un vocabulaire*, p. 504, note 3.

Dents, *thir'mest* ثغمست ou *hir'mest* هغمست, pl. *thir'mas* ثغماس; Bel H'alima, Temsaman, Beni Ouria-r'en, *id.;* Beni Iznacen, *id.*, pl. *thir'amas;* K's'ours, *tir'mest* تغمست, pl. *tor'mas* تغماس; Aït Khalfoun, *thour'mesth* ثوغمست, pl. *thour'mas* ثوغماس « molaires », *thisira* ثيسيرا « moulins »; Bot'ioua, *tisera* تيسرا; K's'ours, *tisar* تيسار; Beni Iznacen, *thisar* ثيسار.

Descendre, *ers* ارس, aor. *irsa* يرسا, *ersin* ارسين; Bougie, Zouaoua, Chelh'a, Bel H'alima, Aït Khalfoun, Chaouïa, *id.;* factitif, *sers* سرس; être issu de, *oud'ern* وذرن « ils descendent de » (se construit avec *seg* سڭ).

Désespérer, (aor.), *imil* يميل.

Dessus, *sendji* سنجى; Zouaoua, Bougie, *sennig* سنيڭ.

Détacher, *eddek* ادك.

Devant, *ezzith* ازيث; Bougie, *ezzath* ازاث; Rif, *ezzathi* ازاثى; Chaouïa, *ezzat* ازات; K's'ours, *zat* زات; Zouaoua et Aït Khalfoun, *zd'ath* زذاث; Syouah, *ezdat* ازدات.

Dire, *ini* ينى, aor. *inna* ينا; Aït Khalfoun, Bel H'alima, K's'ours, *id.*

Doigts, *dhad'* ضاذ, pl. *idhoud'an* يضوذان; Rifain, K's'ours, Bel H'alima, *id.;* Zouaoua, *adhad'* اضاذ, pl. *idhoud'an* يضوذن; Aït Khalfoun, *adhadh* اضاض, pl. *idhoudhan* يضوضان; Chelh'a, *adhad* اضاد, pl. *idhoudan* يضودان; Bougie, *at'ad* اطاد, pl. *it'oudan*

يطودان; Ghdamès, *adad* اداد; Zénaga, *adakhdi* (?) ادخدى; Chaouïa et Beni Iznacen, *dhad* ضاد, pl. *idhoudan*; Mzabi, *d'ad'* ذاذ; Syouah, (pl.) *doudan* دودان (*toudaïn*), d'après Cailliaud; *it'oudan* (pl.) ايطودان d'après Minutoli.

Donner, *sir'* سيغ, *ouch* وش; Bel H'alima et Beni Iznacen, *id.*

Dragon, *as'adh* اصاض.

E

Eau, *aman* امن; Rifain, Aït Khalfoun, Beni Iznacen, K's'ours, *id.*; Aoudjilah, *imin* يمن.

Écorce, *ak'chou* اقشو, pl. *ik'choua* يقشوا; Zouaoua, *ak'chouch* اقشوش «écorce de liège»; K's'ours, *tak'chour* تاقشور, pl. *tiak'char* تياقشار.

Écrevisse, *k'ordjma* قرجما, pl. *k'ordjouamin* قرجوامين.

Écrire, *ari* ارى; K's'ours et Bel H'alima, *id.*, passif *tsouri* تورى.

Égorger, *er'rs* اغرس; Ghdamès, aor. *iar'ras* يغراس (*iarg'ras*); K's'ours, *r'ers* غرس.

Enfant, *arrach* ارّاش, pl. *arrachen* ارّاشن; Aït Khalfoun, *id.*; Bougie, *id.*, «petits-enfants»; en zouaoua ce mot sert de pluriel à *ak'chich*, K's'ours, *ouar'ach* وغاش «fils».

Ennemi, *ar'rim* اغريم.

Entendre, *sel* سل, aor. *isela* يسلا; Aït Khalfoun et K's'ours, *id.*

Enterrer, *amd'al* امدل; K's'ours, *emdhal* امضل; Bougie, *emt'el* امطل; Zouaoua, *medhel* مضل.

Entraîner, *tkerker* تكركر.

Entrer, *adef* ادف; K's'ours, *atef* اتف.

Épaule, *thar'rout* تغروت, pl. *ir'arouat* يغاروات; Zouaoua, *thar'erout'* تغروط, pl. *thir'erdhin* تغرضين « os de l'épaule »; Rifain et Beni Iznacen, *thir'ardin* (pl.) تغاردين; K's'ours, *thar'erint* تغربنت (pl.); Chaouïa, *aarout* آروت.

Escargot, *bour'lal* بوغلال, pl. *ibour'lalen* يبوغلالن, peut-être à rapprocher du Bot'ioua, *ar'radj* اغراج, pl. *ir'radjen* يغراجن. Le premier ل correspond au ر et le second au ج par la gradation suivante : *d*, *di*, *dj*. (Cf. *Notes de lexicographie berbère*, I, p. 6.)

Essaim, *tousma* توسما.

Étang, *agelmim* اڭلميم, pl. *igelmam* يڭلمام; Zouaoua, *agoulmim* اڭولميم, pl. *igelmoumen* يڭلمومن.

Étendre (S'), *aberk* ابرك, *ezzed* ازّد; Zouaoua, *ezd'ou* ازدو; Bougie, *ezdou* ازدو.

Étoiles, *ithri* يثري, pl. *ithran* يثران; Aït Khalfoun, Zouaoua, Bel H'alima, Beni Iznacen, Bougie, Rifain, *id.;* Chaouïa, *id.*, pl. *ithren* يثرن; Oued-Rir' *ethri* (*etheree*) اثري; K's'ours, Mzab, Chelh'a, *itri* يتري, pl. *itren* يترن; Zénaga, *dharen* ضرن; Ghdamès, *iran* (*eeran*) يران (pl.); Syouah, *iri* ايري. Le rapprochement d'*ithri* avec le latin *astrum* n'est pas admissible, puisqu'on trouve dans le dialecte tamachek' des Ahaggars la forme ⵓⵔ+ *atri*, pl. ꞁⵔ+

itran; à Ghat, *id;* en Aouelimmiden, *atar* ⵓ+, pl. *itaren;* en Kel Ouï, le pluriel *iran* Iⵓ; en Sergou *etri* (*eteree*) pl. *etran* (*eteran*).

F

Faim (J'ai), *elloud'er'* الوذغ; Bougie, Zouaoua, *louzer'* لوزغ; K's'ours, Beni Iznacen, *ellouz* الّوز «avoir faim»; Chaouïa, *illoz* يلّز «il a faim»; Ghdamès et Aït Khalfoun; *laz* لاز «faim»; Syouah *iloudh* يلوظ (aor.) Rifain, *douz* دوز; Zénaga, *allous* الوس.

Fané, *illisou* بليسو; Zouaoua, *asellaou* أسلاو «être fané».

Faucon, émerillon, *bou âmran* بو عمران. Lorsque les enfants voient voler un faucon au dessus de leur tête, ils lui chantent les vers suivants :

شداح شداح بو عمران
اك سيغغ الحب تروماں

Chdah' chdah' bou Âmran
Ak sir'er' elh'abb tarouman.

Danse, danse, bou Âmran,
Je te donnerai des grains de grenade [1].

[1] Ces vers semblent imités d'une chanson populaire arabe :

شتاح شتاح يا العربى نعطيك سوردى تشرى الدوخان الخ

Danse, danse, Arabe : je te donnerai un sou; tu achèteras du tabac, etc.

Il faut remarquer toutefois que presque partout en Algérie بو عمران est le nom populaire de l'émerillon. Le faucon était surnommé chez les Arabes ابو الاشعث (*Mostat'raf*, éd. de Boulaq, t. II, ch. 62, p. 123).

Femme, *thamtout'* ثمتوط ou *thamettout* ثمتوت, pl. *thisnan* تسنان; K's'ours, *thamet't'out* ثمطوت ou *thamet't'ot* ثمطت, pl. *tisidnan* تسيدنان; Beni Iznacen et Aït Khalfoun, *thamet't'outh* ثمطوث; Bel H'alima, *tamettoth* ثمتث.

Fer, *ouzzel* ورزل; K's'ours, *id.;* Temsaman et Beni Ouriar'en, *ouzzer* ورزر; Aït Khalfoun, *ouzzal.*

Fermer (les yeux), *ik'k'an* (aor.) يقان; Bougie, *ek'k'en* اقن; Zouaoua, *k'en* قن.

Feu, Fièvre, *thimsi* ثمسي; Beni Iznacen, Rifain, *id.;* Ghdamès et Syouah (d'après Minutoli), *timsi* ثمسي; K's'ours, *temsi*: Syouah, *temsa* ثمسا; Zouaoua, Bougie, *thimes* ثمس; Mzabi et Oued Rir', *temis* ثمس; Chaouïa, *imes* يمس; Aït Khalfoun, *thimes* ثيمس, pl. *thimsiouin* ثمسيوين « enfer ».

Fèves, *baouen* باون; K's'ours, *baou* باو (sing.), pl. *ibaouen* يباون.

Fiancé, *asli* اسلى, pl. *islaïen* يسلاين; Bel H'alima, Zouaoua, *isli* يسلى, pl. *islan* يسلان. Ce mot se rencontre fréquemment dans la synonymie géographique de l'Algérie, et comme l'a observé M. de Slane (*Appendice à l'histoire des Berbères,* p. 575), il existe dans la composition du nom des *Massesyli* = *Masisli.*

Fiancée, *thaslith* ثسليث, pl. *thislaïn* ثسلاين; Bel H'alima, *id.;* Zouaoua, *thislith* ثيسليث, pl. *thislathin* ثيسلاثين; Chelh'a, *teslit* تسليت « jeune femme ».

Figues fraîches, *thihabboutin* ثهبوتين; Gouraya, *thibekhaïen* ثبخاين; Zouaoua et Bougie, *thabekhsisth*

تبخسيست, pl. *thibekhsisni* تبخسيسين. Une variété de figues blanches et de figues violettes porte dans le Jurjura le nom de *thabouhiaboult* تبوهيابولت.

Figues sèches, *iâmmouchen* يعموشن; Mzabi et Oued Rir' *temchin* (*temsheen*) تمشين; Syouah, *tamoucht* تاموشت « figuier », *imouchan* ايمشان « figues ».

Fille, *tharracht* ترّاشت.

Fils, *ou* و. C'est le mot qu'on trouve employé dans les inscriptions libyques ‖; Aït Khalfoun, K's'ours, Zouaoua et Chelh'a, *id.*; Ghdamès, *iou* يو; *memmi* ممّي; Bel H'alima, Aït Khalfoun, Rifain, *id.* Ce mot appartient sans doute à la même racine que *imma* « mère ».

Fils (Petit-), *aïaou* اياو; Chaouïa, *ao* او; Tamzir't de l'Aouras, *aïou* ايو « petit garçon ». Fém. (Petite Fille), *thaïaouth* تاياوت; Chaouïa, *taot* تاوت; Tamzir't de l'Aouras, *taïout* تايوت.

Flaque d'eau, *thamd'a* تمدا. Ce mot désigne les mares d'eau restant dans le lit des fleuves quand ceux-ci sont desséchés. Bougie, *thamda* تمدا « étang », pl. *thimedoua* تمدوا; Ghdamès, *temda* تمدا; pl. *temdaouïn* تمداوين « potager », emploi analogue à celui de *thabh'irth* تبحيرت (rac. بحيرة), dans les autres tribus. Zouaoua, *amd'oun* (pl.) امدون.

Fleuve, *ir'zer* يغزر, pl. يغزران *ir'zeran*; Bougie, *id.* « petite rivière »; K's'ours, *id.*, pl. *ir'zaren* يغزارن; Bel H'alima, Beni Iznacen et Rifain, *ir'zar*, pl. *ir'ezran*; Zouaoua, *ir'zer*, pl. *ir'ezran* « torrent ». Oued Rir', *tegzer* تڭزر (dimin.). En Mzabi, *tegzerth*

تكزرت a le sens d'oasis, mais il faut sans doute le dériver de جزيرة.

Flûte, *tajâbbouth* تزعبوت, pl. *tijâbab* تزعباب.

Fois, *thikelt* تكلت; Zouaoua, *id.*; Bougie, *thikkelts*; pl. *hikal* هكال (pour *thïkal* تكال).

Fontaine, *thala* تلا; Aït Khalfoun, *id.*; Bougie, *id.*; s'emploie pour une fontaine protégée par une construction, en opposition à *thit'* تيط « source »; Zouaoua, *id.*, pl. *thilioua* تليوا; Oued Rir', *id.*, pl. *thalouin* تلوين (*thaloween*); Chaouïa, *tala* تلا; Beni Ouriar'en et Tamsaman *thara* ترا; Bot'ioua, *thadja* تجا. — *Hala* هلا, d'après Newman, « source ».

Forêt, *raïal* رايال, pl. *irouïal* يرويال.

Former, *emich* امش, aor. *imech* يمش.

Fort, * *ijhed* يزهد; Bougie, *idjhed* يجهد; Zouaoua, *djehed* « être fort ».

Fossé, *tharia* تريا (Voir s. v. Ruisseau).

Frapper, *aouth* اوت; Aït Khalfoun et Bougie, *id.*; Zouaoua, *outh* وت; Rifain, *oueth*; Ghdamès, *aouats* اوت; Chaouïa, Mzabi, K's'ours, *ouet* وت. « Ils ont tiré le canon », *outhen lmedafâ* وتن لمدافع; *akhbedh* اخبض.

Frère, * *khii* خ, pl. *aïthma* ايثما; Bougie, *id.* et *ithmathen* يثماثن; Chelh'a, *aïtma* ايتما; Zouaoua, *athmathen* اثماثن et *aïthmathen* ايثماثن; K's'ours, *achetma* اشتما.

Froid, *asoummidh* اسميض; Bot'ioua, *asoummid'* اسميد; Bel H'alima, *asoumid'* اسوميد. Chez les Beni Iz-

nacen, *asommad* اسماد signifie «vert»; Aït Khalfoun, *asommidh*.

Fuir, *erouel* ارول; Aït Khalfoun, Bougie, Chelh'a, Ghdamès, K's'ours, Chaouïa et Mzabi, *id.*; Zouaoua, *rouel* رول; Rifain, *erouer* ارور; Zénaga, *rouedj* اروج.

Fumier, *izzoubith* يزوبيت; Zouaoua, *zabel* زبل.

G

Gandoura, *thak'baïth* تقبايت.

Gazelle, *ir'ert* يغرت.

Genêt (du S'ah'ara, arabe رتم), *ad'mem*. Dans le Jurjura, *idmim* désigne le *Crathægus oxyacantha* (Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, t. I, p. 89). Selon Devaux (*Les Kabaïles du Djerdjera*, p. 168) le diminutif *thidemimth* est le nom de l'aubépine (*crathægus monogyna*). Genêt épineux (arabe قندول, *calycotome spinosa*), *azezzou* ازّو; Bel H'alima, Bougie, Rifain, *id.*; Zouaoua, *azezou*, contracté en *ouzou* dans le nom de la ville de Tizi-ouzou.

Genévrier, *amelzi* املزى; Bel H'alima, *id.*

Génisse, *thaounat* ثاونت, pl. *thiounaten* ثيونتن, se rattache probablement à la même racine que افونس *afounas*.

Genou, *foud'* فود, pl. *ifad'en* يفاذن; Rifain et Beni Iznacen, *id.* avec le sens de coude. K's'ours, Chaouïa, Mzab, Syouah, *foud* فود; Zénaga, *ofoud* افود; Ghdamès, *oufadd* وفدّ (*oofadd*); Aït Khalfoun, *afoud'* افود.

Gens, *midden* مدن; Aït Khalfoun, Bel H'alima et Beni Iznacen, *id.;* K's'ours, *medden;* Aït Khalfoun, *imd'an* يمذان, cf. Haoussa, *moutâne.*

Gilet, **thibdaïth* تبدايث, pl. *thibdaïn* تبداين; Bougie, *thabdâïth* تبدعيت, pl. *thibdâïthïn* تبدعيتين.

Glace, Miroir, **thamraïth* تمرايث, de l'arabe مراية; Bougie, *id.*, pl. *thimraïthin* تمرايثين; Beni Iznacen, *thamraï* تمراى a le sens de vitre; Zouaoua, *lmeri* المرى, pl. *lmeriath* لمريات.

Glace (Petite), *thisith* تيسيث; Chaouïa de l'ouest, Mzabi, *tisit* تيسيت; Bel H'alima, *thisi* تيسى; Beni Iznacen, *id.* « verre »; Syouah, *tesset* تست (Cailliaud, *tessoute*); Ghdamès, *tazout* تزوت.

Gosier, *aierzi* ايرزى: Zouaoua, *agerjoum* اڭرژوم, pl. *igerjoumen* يـڭـرژومـن; Bougie, *thagerdjoumt* ثڭرجومت, pl. *thigardjoumin* ثڭرجومين; Syouah, *tagorgoum* تڭرڭوم.

Grains, *imendi* يمندى.

Grand, *ak'erd'al* اقرذال, *amok'ran* امقران (cf. *Notes de lexicographie berbère*, I, s. v. Femme); Aït Khalfoun et Zouaoua, *id.;* Bougie, Mzabi et Oued Rir', *amek'ran;* Beni Iznacen et K's'ours, *amek'k'eran;* Bel H'alima, *amak'k'ar* امقر.

Gras, *issah'* يساح.

Grenouille, *amk'ark'our* امقرقور, pl. *imk'ark'ar* يمقارقر; Zouaoua, *id.;* Bougie, *thamk'erk'ourth* ثمقرقورث, pl. *thimk'erk'ourin* ثمقرقورين. Ce mot semble s'employer pour les batraciens en général. Ainsi, dans le Jur-

jura, d'après M. Letourneux, *amk'erk'our* désigne le crapaud vert (*Bufo viridis*) et le crapaud marbré (*Bufo pantherinus*). Le crapaud commun (*Bufo vulgaris*) est appelé *amk'erk'our abaâli* امقرقور ابعلى; la grenouille verte (*Rana esculenta*), *amk'erk'our bouaman* امقرقور بوامن, grenouille des eaux; le diminutif *thamk'erk'ourth* est le nom de la rainette (*Hyla arborea*). (Cf. Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, t. I, p. 164.)

H

Habiter, *ezd'er'* ازذغ, aor. *ized'r'a* يزذغا; Zouaoua, *id.*; Bougie, *ezder'* ازدغ; Chelh'a, *ezdar'*; Zénaga *eddigadh* ادكّض.

Haie, *afrag* افرڭ, pl. *ifourag* يفورڭ; Aït Khalfoun et Zouaoua, *id.*, pl. *ifragouen* يفركّون, peut-être de l'arabe فرق. Le mot *asefreg* اسفرڭ, pl. *isfergen* يسفركّن, employé à Bougie, serait alors le nom verbal d'une forme factitive berbère dérivée du verbe arabe.

Habitation, *thamzd'ir'th* ثمزذيغت, diminutif de *amzd'ir'*, nom verbal d'*ezd'er'*; Bougie, *thamezdour'th* ثمزدوغت; Zouaoua, *thanezd'our'th* ثنزدوغت; Aït Khalfoun, *amezdour'* امزدوغ.

Hérisson, *insi* ينسى; Rifain, Chaouïa, Bel H'alima et K's'ours, *id.*, pl. *insiien* ينسيّن; Zouaoua, *inisi*, pl. *inisan* ينسان et *inisouen* ينسون; Bougie, *inisi*, pl. *inisiouen* ينسيون.

Hirondelle, *thafellist* ثفليست, pl. *thifellas* ثفلاس;

Zouaoua, *thifellesth* ثفلست, pl. *thifirellas* ثفرلاس, et *thifirellesth* ثفرلست, pl. *thifirellas* ثفرلاس; Bougie, *id.* Ce dernier mot désigne dans le Jurjura l'hirondelle de cheminée (*Hirundo rustica*), l'hirondelle de rivage (*Cotyle riparia*) et l'hirondelle de fenêtre (*Chelidon urbica*). Cf. Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, t. I, p. 153-154; K's'ours, *tiflellest* تفللست, pl. *tiflellas* تفللاس.

Homme, *ariaz* اریاز, pl. *iriazen* يريازن; Bel H'alima et Beni Iznacen, *id.*; K's'ours et Aït Khalfoun, *argaz* ارگاز, pl. *irgazen* يرگازن.

I

Intelligent, *amgis* امگيس, fém. *tamgist* تمگيست.

Irriter (S'), *r'adef* غادف.

J

Jambe, *dhar* ضار, pl. *idharen* يضارن; Aït Khalfoun, *adhar*, اضار, *idharen*. Dans les autres dialectes, ce mot a le sens de pied. Cf. *Notes de lexicographie berbère*, I, s. h. v.

Jaune, *aourar'* اوراغ; Aït Khalfoun, Mzabi, Bel H'alima, Beni Iznacen et Temsaman, *id.*

Joue, *ar'esmar* اغسمار, pl. *ir'esmaren* يغسمارن; Zouaoua et Bougie, *id.*, avec le sens de mâchoire; à Ghdamès, *r'ousmar* غوسمار (*gh'usmar*) signifie barbe.

Jouer, *ourar* ورار; Zouaoua et Bougie, *id.*; K's'ours, *attourar'* اتوراغ (forme d'habitude).

Joug, *zaïlou* زيلو; Zouaoua, *azaglou* ازگلو, pl. *izougla* يزوگلا; Bougie, *azougel* ازوگل, pl. *izougla*.

Jour, *ass* اس; Bel H'alima et Aït Khalfoun, *id.;* Oued Rir' et Mzabi, *ess*, pl. *ouessen* وسن.

Jujubier sauvage (سدرة), *thazouggarth* تزوڭارث; Bel H'alima, Mzabi et Rifain, *id.;* Zouaoua, *thazouggouarth* تزوڭوارث; K's'ours, *tazouggart* تزوڭارت, pl. *tizouggarin* تزوڭارين.

Jument, *thaïmarth* تايمارث, pl. *thir'allin* تغلين; Aït Khalfoun et Zouaoua, *thagmarth* ثاڭمارث, pl. *thigmarin* ثڭمارين et *thir'allin;* Bougie, *id.;* Zénaga, *tagmart* تڭمارت; Ghdamès, *thadjmart* تجمارت et *tagmart;* K's'ours, *taïmart* تايمارت, pl. *taïmarin* تايمارين. Le mzabi a conservé au singulier la forme *tr'allet* (*trallet*) تغلت, dont le pluriel s'est maintenu chez les Beni Menacer et les Zouaoua. Ce mot, comme *ter'allith* تغليث «mule», dans le dialecte de Djerbah, et *ar'ioul* اغيول «âne» provient sans doute d'une racine r' l, غ ل, qui devait avoir le sens général de monture.

Jusqu'à ce que, *sami* سامى.

L

Lâcher, *erkh* ارخ, aor. *ierkha* يرخا.

Laid, *iichmets* يشمت; Zouaoua «être laid», *chemeth* شمث.

Laine, *thadouft* تدوفت; Chaouïa et K's'ours, *tadouft* تدوفت; Ghdamès, *tadeft* تدفت, d'après Newman[1]; *thoddamt* (?) تدمت, d'après Gråberg de Hemsö[2];

[1] *Libyan Vocabulary*, p. 123.

[2] *Remarks of the languages of the Amazirgs*, p. 15.

Syouah, *douft* دوفت; Mzabi, *dôft* دفت; Zénaga, *todhod* (*n taken*) تضضد; Bougie, *t'adhout'* طضوط; Zouaoua, *thad'out'* تذوط; *thad'out' boulli* تذوط بولى «laine de mouton», *andryala integrifolia;* Aït Khalfoun, *thadhout'* تضوط; *adhouft* اضوفت, d'après Newman.

Laisser, *edj* اج; Aït Khalfoun, Zouaoua, Bougie, Chelh'a et Chaouïa, *id.;* Ghdamès et K's'ours, *edji* اڨ; Zénaga, *ieginna* (aor.), يڭنا.

Langue, *iles* يلس, pl. *ilsan* يلسان; Zouaoua, Bougie, Chaouïa et Mzabi, *id.;* K's'ours, *ils*, pl. *ilsaouin* يلساوين; Aït Khalfoun et Bel H'alima, *iles*, pl. *ilsaouen* يلساون; Bot'ioua, *iers* يرس; Ghdamès ● *i's*, pl. *ilas* يلاس; Syouah, *elles* الّس; Zénaga, *itchi* يچى.

Lapin, *thagmint* تڭمنت; Zouaoua, *agounin* اڭونن, pl. *igouninen* يڭونن. Ce mot existe dans le dialecte arabe d'Algérie قونين, qui l'a peut-être emprunté au grec *κόνιλος*, ancien français *conil.*

Laurier rose, *alili* اليلى, pl. *ilila* يليلا; Bougie, K's'ours, Bel H'alima, *id.;* Zouaoua, يليلى; Rifain, *iriri* يريرى. C'est de là que vient le nom du village de l'Hillil, altéré de *ilili* (*ir'zer nilili*, cf. l'arabe : عين دفلة), mentionné par El-Bekri sous le nom d'Ilel ou Ilil, habité à cette époque par les Berbères Hoouara[1]. Le rapprochement du berbère *ilili* «laurier rose», avec le latin *lilium* «lis», ne s'appuie que sur une ressemblance fortuite de sons[2].

[1] *Description de l'Afrique*, tr. de Slane, p. 185 et 319.
[2] Cf. Duveyrier, *Année géographique*, 2e série, t. II, 1877, p. 293.

Lever (Se), *ekker* أكّر; Bougie, Zouaoua, Chaouïa, Ghdamès, K's'ours, Aït Khalfoun, *id.*

Lézard (vert), *moulab* مولاب, pl. *imoulaben* يمولابن. Dans la Kabylie du Jurjura, *amoulab* امولاب désigne le lézard d'Algérie (*Tropidosaura algira*), le lézard vert (*Lacerta viridis*), le lézard ocellé (*Lacerta ocellata*), le lézard des murailles (*Lacerta muralis*), le lézard à lunettes (*Lacerta perspicillata*), le lézard à raies (*Acanthodactylus lineomaculatus*) et le lézard panthérin (*Eremias pardalis*)[1].

Lion, *aïrad'* ايراذ, pl. *iirad'en* ييراذن; Aït Khalfoun, *id.*; Zouaoua et K's'ours, *airad* ايراد, pl. *iiraden* ييرادن. D'après M. Newman[2] *eired* (ايرد), pl. *iyerdan* (ييردان) signifie léopard en dialecte chelh'a du Sous.

Lorsque, *alour'* الوغ.

Lune, *taziri* تزرى; Chaouïa de l'Ouest et Mzabi, *id.* La forme simple existe dans le Zénaga *ejjir* أزّر; Rifain, Ghdamès, Beni Iznacen, *thaziri* ثزرى; Mzabi *tezeri;* Syouah, *tazerin;* Chelh'a, *tiziri;* Bougie, Aït-Khalfoun, *thiziri;* Zouaoua, *id.* dans le sens de clair de lune :

اثزرى نتـزربين

a thaziri n tezribin

O clair de lune des petites ruelles[3].

[1] Cf. Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, t. I, p. 163.

[2] *Libyan Vocabulary*, p. 119.

[3] Hanoteau, *Poésies populaires kabyles du Jurjura*, Paris, Imp. nat., 1857, in-8°, p. 441.

Dans une énigme analogue aux *sirandanes* créoles [1] et à celles des Bassoutos [2], les Beni Menacer appellent la lune : *tiazit' ouaberkacht asid'effer' d'imiat alef ferach* تيازيط وابركشت اسيدفغ ديميات الف فراش « une poule bigarrée qui conduit (mot à mot qui vient après) cent mille poussins ».

M

Main, *fous* فوس ; Beni Iznacen, K's'ours, Bel H'alima, Bot'ioua, *id.*; Aoudjilah, *fouss*, pl. *foussoum* فوسوم (*fuss*, *fussum*); Aït Khalfoun, *afous* Oued Rir' et Mzabi افوس, pl. *ifassen* يفاسن.

Maison, *akhkham* اخام, pl. *ikhkhamen* يخامن ; Bougie, *id.*; Zouaoua, *akham*, pl. *ikhamen*; Bel H'alima, *id.*, avec le sens de « tente »; Chaouïa et en Mzabi, *akham* اخم a son diminutif avec le même sens. La dérivation de ce mot de l'arabe خيمة n'est rien moins que certaine : en passant en kabyle, خيمة étant du féminin aurait donné la forme تخامت qu'on ne rencontre qu'avec le sens diminutif; ainsi مدينة a donné تمدينت *themdint* : زربية = تزربيت *tazerbith*, قسمة = تقست *thak'ist*, etc. De plus, dans les dialectes touaregs, on trouve à côté des diminutifs +ꟷ::+ *takhamt* (Kel-Ouï) ꟷ::+ *takham* (Ghat), la forme ꟷ⁞: *ar'ham* (Ahaggar) et son diminutif ꟷ⁞:+ *tar'ham*. Le ⁞ correspond au

[1] Cf. Baissac, *Étude sur le patois créole mauricien*, Nancy, 1880, in-12, p. 204.

[2] Cf. E. Casalis, *Les Bassoutos*, Paris, 1860, in-12, p. 352.

:: comme dans le mot ⵔⵎ: *ir'ef* « tête », kabyle *ikhf* يخف.

Maison (en terre), *thazek'k'a* ثزقا, pl. *thizer'ouin* ثزغوين; Beni Iznacen, *id.* avec le sens de terrasse; K's'ours, *tazek'k'a* تزقا, pl. *tizer'ouin* تزغوين.

Manger, *etch* اچ; K's'ours, Aït Khalfoun, Bel H'alima, Rifain, *id.* Cf. Haoussa, *tši* « manger » (*tchi*).

Marmite, * *thaiddourth* ثايدّورث. Les formes *thagdourth* ثڭدورث, pl. *thigdourin* ثڭدورين (Bougie) et *thak'dourth* ثقدورث (Zouaoua) nous montrent que ce mot est emprunté à l'arabe قدر « chaudron ». K's'ours, *taïddourt* تايدّورت, pl. *tiouddar* تيودّار; *thisefsit* ثسفسيت.

Méchanceté, *iouâr* يوعر.

Mensonge, *ikhourran* يخوران.

Mentir, *skhour* سخور.

Mère, *iemma* يما; Aït Khalfoun, *id.*; K's'ours, *immat* يمات.

Mère (Grand'), *nanna* نَنّا; K's'ours, Bel H'alima, *id.*

Merle, *adjah'moum* اجحموم, pl. *idjah'mam* يجاحمم; arabe vulgaire جحمومة; Zouaoua, *ajah'moum* ازحموم, pl. *ijah'mam* يزحمام, désigne le merle vulgaire (*Merula vulgaris*); *ajah'moum bouzrou* ازحموم بوزرو « le merle à collier » *Merula torquata*)[1].

Miel, *thamamt* ثممت (chez les Beni Zouï *amem* امم), Bel H'alima, Beni Iznacen, Rifain, *id.*; Zouaoua

[1] Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, t. I, p. 149.

et Bougie, *thamemth* ثمّمث; Zouaoua, *tament* ثمنت; K's'ours, *tamemt* تممت; Ghdamès, *themamat* ثمامت.

Milieu, * *tenas'ift* تنصيفت, rac. نصف.

Mince, *tazdat* تازدت; Zénaga, *chidad* شدد; Chaouïa, *azdad* ازدد; Mzabi, *d'azdad* ذازدد.

Mois, *iiour* ييور; Chaouïa de l'Ouest, Bot'ioua, Mzabi, Beni Iznacen et K's'ours, *id.*, pl. *iiouren;* Aït Khalfoun, Mzabi et Oued Rir', *ayour*, pl. *aiouren* ايورن; Chelh'a, Temsaman et Beni Ouriar'en, *aïour* ايور, pl. *iaren* يارن; Ghdamès, *ouiar* ويار (*ooyar*). La forme primitive *aggour* اڭور, pl. *iggouren* يڭورن, s'est conservée en Zouaoua et à Bougie, *aggour* pl. *aggouren*, à côté de la forme adoucie *aïiour*, pl. *aiouren* ايورن; Zénaga, *eujjir* اژر; Chaouïa de l'Est, *gour* ڭور.

Montagne, *ad'rar* اذرار, pl. *id'ourar* يذورار; Aït Khalfoun, Beni Iznacen, Bot'ioua, *id.;* K's'ours, *adrar* ادرار, pl. *idourar* يدورار; Bel H'alima, *ad'r'ar* اذغار.

Monter, *ali* الى; Bougie, Zouaoua, Aït Khalfoun, Chaouïah, Mzabi, Bel H'alima et K's'ours, *id.*

Monter (à cheval), *eni* انى; Bel H'alima (aor.), *iña* ينا.

Mouche, *izi* يزى, pl. *izan* يزان; Zouaoua, Aït Khalfoun, Bougie, Bel H'alima, Chaouïa, Rifain, Oued Rir', Mzabi et K's'ours, *id.;* Syouah, *izan* (*isanne*). Ce mot entre dans la composition du nom de Relizane, ar. غليزان, berbère *ir'il izan*

بغيل يزان « colline des mouches »; Zouaoua, *izan el-hind* يزان الهند « mouches de l'Inde » cantharides.

Moulin, *thasirth* تسيرث, pl. *thisira* تسيرا; Bougie, *id.*, pl. *thisiar* تسيار; Zouaoua, *thisirth* تسيرث, pl. *thisiar;* Syouah, *tasert* تسرت (*tasserte*).

Mourir, *mouth* موث; Aït Khalfoun, *id.;* K's'ours, *emmout* اموت, cf. Haoussa, *moutou.*

Mouton, *χerri* يكرى, pl. *akraren* اكرارن; Beni Izn̄acen et Rifain, *id.;* Gouraya, *oulli* ولى, qui a le sens de brebis dans les autres dialectes; Bougie et Zouaoua, *ikerri,* pl. *ikraren* يكرارن; Chaouïa, *iker* يكر; Zénaga, *gerer* كّرر; Aït Khalfoun, *ikerri*, pl. *akraren* اكرارن.

Mulet, * *abar'li* ابغلى, pl. *iber'laïen* يبغلاين, de l'arabe بغل; K's'ours, *id.*

Mûre, *thabr'a* تبغا.

N

Natte, *tajertilth* تزرتيلث, pl. *tijertal* تزرتال (diminutif); Aït Khalfoun, *thagerthilth* تكّرتيلث; Zouaoua et Bougie, *agerthil* اكّرتيل, pl. *igerthial* يكّرتيال et *thigerthial* تكّرتيال (plur. du diminutif); Chaouïa et Mzabi, *ajertil* اژرتيل; Bel H'alima, *ajarthil* اژرثيل, pl. *ijerthal* يژرثال; K's'ours, *ajartil*, pl. *ijartilen* يژرتيلن; Rifain, *ajarthir* اژرتير. Venture de Paradis cite en chelh'a, *tegirtit* (pour *tegirtilt*) « lit ».

Nègre, *ask'iou* اسقيو, fém. *thask'iouth* تسقيوث.

Neige, *ad'fel* اذفل ; Zouaoua, *id.*; Bougie et Chelh'a, *adfel* ادفل .

Nez, *inzer* ينزر, pl. *tinzar* تنزار; Beni Iznacen, *tinzer;* Bel H'alima et Bot'ioua, *thinzert* تنزرت; K's'ours, *tinzert* تنزرت, pl. *tinzar;* Aït Khalfoun, *thinzerth* تنزرت pl. *thinzar* تنزار.

Nims, *nims* نمس. Les Kabyles disent de lui : اكَرففن ديلاحوى ش يخلاق ربى فثمورث النمس يفاتيثن ذى لخفافيس ايرد يتوگديث غير يسلا يسميس الا يبد يترژيژى *agerfifen d'ilah'ouaï ch ikhlak' rebbi fthamourth en-nems ifathithen d'i lkhefafis aïred itaouggoudith r'ir isela ismis ala ibda iterjiji.* « Le plus rapide des animaux créés par Dieu est le *nems;* il les surpasse tous en rapidité. Le lion le craint, et rien qu'en entendant son nom il commence à trembler. » Selon Moh'ammed ʿAbdi, cet animal fabuleux, que nul n'a jamais vu, tient du crocodile et du chat. Il est curieux de rapprocher cette croyance d'un passage cité par Casiri [1] : السقنقور ۞ تمسح برى نمس سمندل. Une rédaction relativement moderne du *Physiologus* donne sur l'ichneumon des détails aussi fabuleux qui manquent dans la version éthiopienne publiée par M. Hommel (*Die æthiopische Uebersetzung des Physiologus*, Leipzig, 1877, in-8°, ch. XXVI, p. 71 : **በእንተ ፡ አርዌ ፡ ዘስሙ ፡ አኪሞን ።**). D'après le texte grec vulgaire édité par M. Legrand (Le *Physiologus*. Paris, 1873 in-8°, ch. XI, *περὶ τοῦ ἰχνεύμονος*) l'ichneu-

[1] *Bibliotheca arabo-hispanica*, t. I, p. 319.

mon a la tête d'un homme, le corps d'une bête féroce, les pieds d'un serpent (*ἀσπιδὲς*), les ailes de l'aigle et deux cornes. En dialecte d'Algérie النمس désigne le furet. Il a le sens d'ichneumon en Orient. Ainsi dans le *Physiologus syrus*[1] : ܐܝܬ ܚܝܘܬܐ ܕܡܬܩܪܝܐ ܐܝܟܢܘܡܘܢ ܕܐܝܬܘܗܝ ܢܡܣܐ. De même en nouba, *nims*, pl. *nimsi* (dialecte de Dongola) et pl. *nimsrī* (dialecte mahassi[2] et en kenous[3]).

Nœud, **acheddi* اشدّي, pl. *ichedda* يشدّا, de l'arabe شدّ.

Noir, *aberχan* ابركان ; Beni Iznacen, *id.;* K's'ours et Bel H'alima, *aberchan* ابرشان ; Aït Khalfoun, *aberkan*.

Nuage, *asinna* اسنّا, pl. *isanina* يسانينا ; Zouaoua et Bougie, *asigna* اسكنا.

Nuit, *iidh* يض ; Bel H'alima, *id.*, pl. *iidhan* يضان ; Aït Khalfoun *idh*, pl. *adhan* اضان.

O

Oeil, *thit'* تيط, pl. *thit'aouin* تيطاوين ; Bel H'alima, Aït Khalfoun et Rifain, *id.;* K's'ours, *tit'* تيط, pl. *tit'aouin* تيطاوين.

Oeuf, *amellalth* املالت, pl. *thimellalin* ثملّالين ; Zouaoua, Aït Khalfoun et Bougie, *thamellalth* ثملّالت,

[1] Tychsen, *Physiologus Syrus*, Rostock, 1795, 1 vol. in-12, ch. V et note p. 47-49.

[2] Reinisch, *Die Nuba-Sprache*, 2e partie, Vienne, 1879, in-8°, s. h. v.

[3] Lepsius, *Nubische Grammatik*, Berlin, 1880, in-4°, s. h. v.

pl. *thimellalin*; Chaouïa, *timellalin* تملاليين; Mzabi *temalelts* تمللت, pl. *temalelin* تمللين; Bot'ioua, *thimdirin* تمديرين; Temsaman et Beni Ouriar'en, *thimedjarin* ثمجارين, rac. M L L, م ل ل «blanc», cf. l'arabe بيضة; *emellili*, d'après Newman.

Ogre, *amez* امز, fém. *thamza* ثمزا; K's'ours, *id.*, pl. *imziouan* يمزيوان, fém. *tamzat* تمزات, pl. *timziouin* تمزيوين.

Oignon sauvage (ar. فرعون), *akfil* اكفيل; Bougie, *oukfil* وكفيل, pl. *ouk'filen* وكفيلن; *thoukfilts* توكفيلت; pl. *thoukfilin* توكفيلين; Chelh'a, *ikfil* يكفيل; Syouah, *effilin* (*akfilin?* اكفيلين). Dans le Jurjura *ikhfil* يخفيل désigne la scille maritime (*Urginea scilla*, arabe عنصل)[1]; *ablalouz* ابلالوز.

Oiseau, *afroukh* افروخ, pl. *ifrakh* يفراخ; Zouaoua, Aït Khalfoun et K's'ours, *id.*; Chaouia, *afrakh* افرخ; Syouah, *effekaat* (?) افكات, d'après Cailliaud; en chelh'a, *ifroukh* يفروخ «petit enfant»; *tafroukht* تفروخت «petite fille»; Zouaoua, *afroukh thaïazit'* افروخ ثايازيط «poussin».

Olivier sauvage, *azemmour* ازمور; K's'ours, Bel H'alima, Rifain et Zouaoua, *id.*, pl. *izemmouren*; Chelh'a, *azemmar* ازمار «olive»; *tizimrin* (pl. de *tazemmourth*) تزمرين «oliviers»; Bougie, *azemmour* ازمور «olive»; *thazemmourth* ثزمورث «olivier».

Ongle, *ichcher* يشّر, pl. *ichcharen* يشارن; K's'ours, Aït Khalfoun et Rifain, *id.*; Zouaoua et Chaouïa,

[1] Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, t. I, p. 171.

id., pl. *achcharen* اشّارن; Bougie, *id.*, pl. *aïchcharen* ايشّارن; Mzabi, *achcher* اشّر; Syouah, *tcharen* چارن; Zénaga, *euskeur* اسكر, Dans l'argot des colporteurs du Jurjura, *ichcher* signifie « un franc ».

Or, *ourar'* وراغ; Beni Ouriar'en, K's'ours, Bel H'alima et Tamsaman, *id.;* Chaouïa et Mzabi, *orar* ارار (? pour *orar'* اراغ); Ghdamès, *ourar'*, d'après Newman : Gråberg de Hemsö donne *arar'* اراغ (*ararg*) avec le sens de « vert » et d'« or » et *aourar'* (اوراغ) pour « jaune ». En Chelh'a, *ouirr'* ورغ « poudre d'or ». Cette racine ne s'est conservée en Zouaoua et à Bougie qu'avec la signification de jaune. Cf. l'éthiopien ወርቅ፡ d'une racine inusitée ወረቀ፡ rapprochée de l'hébreu ירק, de l'arabe ورق et اورق[1]. Le mot وراغ dériverait d'une signification « beau » analogue à celle de l'égyptien [hiéroglyphes] *sani* comparé au copte ⲥⲁⲓ, ⲥⲁⲓⲉ, ⲥⲁⲓⲱⲟⲩ « le beau »[2].

Oreille, *amezzour'* امزوغ, pl. *imezzour'en* يمزوغن; Bougie, Aït Khalfoun et Zouaoua, *id.;* Bel H'alima, *id.*, pl. *imezzar'* يمزّاغ; Syouah, *tamzok't'* (diminutif) تمزقت; Mzabi, *timezourt* (*timzour't* تمزوغت?) Hodgson (*Notes on northern Africa* p. 97) donne pour le Mzabi *amzoug* امزوك (*amsoog*); Zénaga, *tamazgoudh* تمزگوض; Chelh'a, *amezg* امزك, pl. *imezgen* يمزگن; K's'ours, *timeddjat* تمدجت; Beni Iznacen, *imejjid* يمزيد.

[1] Cf. Dillmann, *Lexicon æthiopicum*, col. 898.

[2] Lepsius, *Les métaux dans les inscriptions égyptiennes*, Paris, 1877, in-4°, p. 4.

Orge, *themzin* تمزين; Bel H'alima, *thimzin;* K's'ours, *timzin* تمزين.

Ou, *iner'* ينغ; Zouaoua, Aït Khalfoun et Bougie, *ner'* نغ.

Ourse (Grande), *ithri n nâch* يثرى ننعش. Cf. sur les noms de la Grande Ourse chez les Sémites, *Mélusine*, t. II, col. 30 et 111.

Outre, *aiddid'* ايديد; Zouaoua et Aït Khalfoun, *id.*, pl. *iddid'en* (s'emploie pour les liquides); à Bougie, *aiddid* ايديد, pl. *iddiden* يديدن et le diminutif *thaïddit'* تيديط, pl. *thiïddit'in* تيديطين, désigne une outre de cuir où l'on met l'eau ou l'huile; Chaouïa de l'Ouest, *aïddid.* Le chaouïa de l'Est a conservé la forme primitive *ageddid* اڭديد, de même que le zénaga, *eugith* اڭيث; une forme intermédiaire existe en Mzabi, *ajeddid* اژديد.

Ouvrir, *erzem* ارزم.

P

Paille, *aloum* الوم; K's'ours, *loum* لوم; Aït Khalfoun, *alim* اليم; Bot'ioua, *aroum* اروم; Temsaman et Beni Ouriar'en, *iaroum* ياروم.

Pain, *ar'eroum* اغروم; Aït Khalfoun et K's'ours, *id.*; Mzabi, Oued Rir' et Beni Iznacen, *ar'rom* اغرم.

Paire, *thiouga* تيوڭا; Zouaoua, *thaïouga*, pl. *thiougiouin* تيوڭيوين; Bougie, *thazouidjth* تزوجت, pl. *thizouidjin* تزوجين. Ce dernier dérive de l'arabe زوج «couple, paire» qu'on peut rapprocher,

comme *thiouga*, du latin *jugum* et du grec ζυγὸς « couple, joug ».

Palmier nain, *thiïzout* تيزوت; Zouaoua, *thazd'aïth* تزدايت, pl. *thizd'aïn* تزداين « palmier dattier »; K's'ours, *tazdaït* تزدايت, pl. *tizdaïn* تزداين; Chaouïa et Mzabi *tazdet* تزدت; Bot'ioua, *tigzdan* تكزدان (pl.); Syouah, *sayette* (?).

Panthère, *ar'ilas* اغلاس, pl. *ir'ilasen* يغلاسن; Zouaoua, Aït Khalfoun, Bel H'alima et K's'ours, *id.*; Rifain, *ar'iras* اغراس.

Papillon, *afertettou* افرتتو, pl. *ifertetta* يفرتتا; Zouaoua et Bougie, *afert'et'oa* افرططو, pl. *ifert'et'a* يفرططا.

Parcelles de terrain, *thizek'k'ar* تزقر.

Parler (avec quelqu'un), *mesla* مسلا, forme réciproque du transitif, composée de *m* préfixe et de *s*[1]. La racine (*aoual* « parole ») n'est représentée que par le ل et l'ا; Bougie et Aït Khalfoun, *meslaï* مسلاى; Zouaoua, *emselaï* امسلاى. Le Chaouïa, le Mzabi, le dialecte des K's'ours et des Bel H'alima emploient la forme factitive seule : *siouel* سيول; de même le Chelh'a, *saoual* ساول; le Rifain, *siouer* سيور, et le Zénaga, *ichioudj* يشيوج et *iechaoudj* يشاوج (aor.).

Parole, *aoual* اوال; K's'ours, *id.*

[1] Cf. Hanoteau, *Grammaire kabyle*, l. II, ch. I, p. 154, où il donne la forme *msioul* مسيول « s'appeler », composée des mêmes éléments.

Partager (Se), *bd'a* بضا.

Partie, Fraction, *amour* امور, pl. *imouren* يمورن.

Passé, *ifathen* يفاثن.

Passer, *emmedh* امض, peut-être de l'arabe مضى.

Passer (Se), *isaren* يسارن (participe).

Paume, *thilek'k'i oufous* ثلقى وفوس.

Payer, *r'erm* غرم.

Pays, Terre, *tamourt* تمورت; K's'ours, *tamort* تمرت, pl. *timoura* تمورا; Bel H'alima et Aït Khalfoun, *thamourth* ثمورث, pl. *thimoura* ثمورا; Beni Iznacen, *thammorth* ثمرث; Bot'ioua, *thamort* ثمرت; Beni Zouï, *amort* امرت.

Peau, *aïlim* ايليم. Le ى représente un ڭ adouci, qui s'est conservé dans le Chaouïa de l'Ouest, à Bougie et en Zouaoua (*aglim* اڭليم) chez les Aït Khalfoun (*agoulim* اڭوليم, pl. *igoulman* يڭولمان), adouci en ژ dans le Chaouïa de l'Ouest (*ajlim* اژليم). Dans le Zénaga *idjim* يجيم, le ڭ a disparu et le ج représente le ل; de même chez les Beni Iznacen, *ilem* يلم, pl. *ilmaouen* يلماون; Rifain, *ir'rim* يغريم.

Perdrix, *thasekkourth* ثسكورث; Rifain et Bougie, *id.*; Chaouïa, *tazkourt* تزكورت; Zénaga, *achkor* اشكر. En Zouaoua, *thaskourth*, pl. *thisoukrin* ثسوكرين, désigne la perdrix gambra (*Caccabis petrosa*)[1].

Père, *baba* بابا; Bel H'alima et Aït Khalfoun, *id.* Cf. une remarque d'Ibn Batoutah, *Voyages* éd. Defrémery et Sanguinetti, t. II, p. 416.

[1] Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, t. I, p. 157.

Père (Grand), *dadda* دَدّا; K's'ours et Bel H'alima, *id.*; en Chaouïa *dadda* a le sens de « père »; en chelh'a « oncle ». Dans le Jurjura, *dadda* signifie aîné et par suite respectable. « Lorsque l'on fait précéder le nom d'un individu plus âgé que soi du nom de *dadda*, c'est une expression de familiarité respectueuse »[1]. Déjà Ibn Khaldoun avait fait la même remarque au sujet du titre de *dadda* donné chez les Abd El-Ouadites de Tlemcen[2]. Dans une chanson populaire citée par M. Hanoteau, le surnom d'*adda* est simplement familier :

الدا على	*dadda Ali*
كچ ذرم	*ketch d'aroumi*

Adda 'Ali, Tu es un chrétien.

Dans le dialecte de Figuig, *iddi* signifie « père ». J'ai signalé ailleurs[3] la relation qui existe entre les divers mots berbères *ida*, *ioudan*, *medden*, etc. On pourrait peut être leur rattacher *dadda*, ce qui supposerait une racine ד ד د د, avec le sens d'« engendrer ». Cf. le tigré እደ፡ ou እዘ፡, homme, qui aurait formé le nom d'Adal (እደ፡ እሌ), comme le dérivé *ida* يدا sert à composer de nombreux noms de tribus : *Ida-Ougarsmoukt*, *Ida-Oubakil*, *Ida-Oultit*, etc. A Bou Semr'oun, *idou* يدو signifie « gens ». Cf. en Haoussa, *dā* « fils ». En turc, *dedèh* signifie aussi « grand-père ».

[1] Hanoteau, *Poésies populaires du Jurjura*, p. 381, note 1.

[2] *Histoire des Berbères*, tr. de Slane, t. III, p. 139.

[3] *Relation de Sidi Brahim*, Paris, 1883, in-8°, p. 7, note 3.

Perroquet, *h'errach* حراش, pl. *ih'errachen* يحراشن.

Petit, *amezzian* امزيان; Beni Iznacen, K's'ours, Bel H'alima, *id*; Aïth Khalfoun, *amzian*.

Pierre, *thououk'k'ith* ثوقيث, pl. *thououk'k'aï* ثوقاى; Beni Iznacen, *iouk'üin* يوقين (plur.).

Pigeon, *ad'bir* اذبير, pl. *id'biren* يذبيرن; K's'ours, *atbir* اتبير, pl. *itbiren* يتبيرن; Bot'ioua, *athbir* اثبير; Temsaman, Zouaoua, Beni Ouriar'en, Bougie, *ithbir* يثبير, pl. *ithbiren* يثبيرن; Syouah, *adbiren* ادبيرن (? Caillaud : *abbederaine*).

Pin, *thaïda* ثيدا; Rifain et Bougie, *id.*, pl. *thaïdiouin* ثيديوين; Zouaoua, *thaïd'a* ثيذا, pl. *thiid'iouin* ثيذيوين.

Pioche, *aielzem* ايلزم, pl. *iilzam* يلزام; K's'ours, *aelzim* الزم, pl. *iilzam* «hache»; Zouaoua, Bougie, Chaouïa, *agelzim* اڭلزم, pl. *igelziam* يڭلزيام; Ghdamès, *tagelzimt* تڭلزمت.

Pitié, *ichef* يشف, à rapprocher de * *chefk'ah* شفقه ? (Bougie).

Plaindre (Se), * *chekk* شك; Zouaoua, *chetka* شتكا; Bougie, *chethki* شثكى.

Plante des pieds, *thilek'k'i ouzar* ثلقى وزار.

Planter, enfoncer, *ir'chek'* (aor.) يغشق.

Plat (Grand), *thezioua* ثزيوا; K's'ours, *tzioua* تزيوا, pl. *tiziouaouin* تزيواوين; Beni Iznacen, *tzioua* تزيوا; Bel H'alima, *zioua* زيوا; Bougie, *isthoua* يسثوا, pl. *sethouen* سثون; Bot'ioua, *tazougda* تزوڭدا.

Pleurer, *itrou* (aor.) يترو, forme d'habitude; Zoua-

oua, *rou* رو; forme d'habitude, *tserou* ترو; Bougie et Aït Khalfoun, *etsrou* اترو (*id.*); Mzabi, *itsrer(t)* (يترر(ت (*id.*).

Pluie *ennouaouth* انّوت, de l'arabe النو; Aït Khalfoun, *ennou* « il pleut », *thennououth* تنوت; Zouaoua, *thoueth* توت; Bougie, *thoutha lahoua* توتا الهوا.

Pois chiches, *thinifin* تنيفين (pl.).

Poison, *erradj* ارّاج; Zouaoua, *id.*, désigne particulièrement le sulfate de cuivre.

Poitrine, *ad'mar* اذمار, pl. *id'maren* يذمارن. En Zouaoua, le pluriel est seul employé, de même que dans les dialectes suivants : Chelh'a et Aït Khalfoun (*id'marn*); Mzabi (*id'emarn*), K's'ours, Bel H'alima et Beni Iznacen (*idhmaren* يضمارن); Bougie, *idmer* يدمر, pl. *idmaren* يدمارن, le diminutif *thidmerth* تيدمرت s'emploie pour désigner le poitrail du cheval.

Porc épic, *aroui* اروي; Rifain, Zouaoua, Bougie et K's'ours, *id.*, pl. *arouiin* اروبين.

Porte, *thaouourth* تاورت, pl. *thioura* تيورا; Aït Khalfoun, *id.*, pl. *thiououra*; Beni Iznacen, *id.*, pl. *thououra* توّرا; Bot'ioua, *thaouauort* تاورت; *agourth* (?) اڭورت, d'après Newman.

Pou, *thiicht* تيّشت, pl. *thiichin* تيشين; Chaouïa, *ichet* يشت, pl. *tichchin* تيشين; Syouah, تشيت; Aït Khalfoun, *thillekket* تيلكت, pl. *thillekin* تيلكين; Zouaoua, *thillichth* تيليشت, pl. *thillichin* تيليشين; Zé-

naga, *tellikt* تليكت; Mzabi, *tillit* تيليت, pl. *tilchin* تيلشين; K's'ours, *tilli* تيلى, pl. *tilliin* تيلين.

Poulain, *arous* اروس.

Pouliche, *thibouidi* ثبويدى, pl. *thibouidaouin* ثبويداوين.

Poussin, *foullous* فولوس, pl. *foullousen* فولوسن; K's'ours, *id.*, peut-être emprunté au latin *pullus*. Chelh'a, *afoullous* افولّوس « coq », pl. *ifoullousen* يفولوسن, fém. *tfoulloust* تفولوست « poule », pl. *tifoullasin* تفولاسين. D'après Ibn Khaldoun (*Histoire des Berbères*, t. IV) un prince mérinide, père de ʿAbd er-Rah'man qui régna dans le sud du Maghreb vers 775 de l'hégire, portait le nom de ʿAli Abou *Ifellousen*, à corriger peut-être en *Ifoullousen*.

Poutre, *azekkour* ازكّور, diminutif *thazekkour* ثزكّور.

Prairie, *aid'al* ايذال, pl. *ioud'alen* يوذالن; Zouaoua, *agoud'al*, pl. *igoud'alen* يكّوذالن; Bougie, *agdal* اكّدال, pl. *agdalen* اكّدالن.

Premier, Avant, *amzouar* امزوار. La racine *zouar* (zour) زوار existe en Chelh'a avec le sens de « commencer ». Cf. *zouaren* زوارن « premier ». En Zouaoua, la forme secondaire *zouir* زوير « précéder », *thazouara* ثزوارا « premièrement »; Bougie, *amzouar* « premier »; Zouaoua, *amzouarou* امزوارو.

Prendre, *aoui d* اوى د. Le د joue le rôle de particule séparable, comme dans *as d* « venir ». Dans les autres dialectes, *aoui* a le sens d'« apporter ». Cf. *Notes de lexicographie berbère*, I, p. 9, s. h. v.;

ar' اغ, aor. *iour'a* يوغا; Zouaoua et Aït Khalfoun, id.; Chelh'a, *id.*, aor. *iour'i;* Bougie, *aour'* اوغ, *akh* اخ; Zenaga, *iokka* يكا (aor.).

Présent (A), *imir a* ا يمير.

Puce, *χoured'* كورذ, pl. *iχourd'an* يكوردان; Zouaoua et Bougie, *akoured* اكورد, pl. *ikourdan* يكوردان; Chelh'a, *akourd* اكورد; Aït Khalfoun *akourd'* اكورذ, pl. *ikourd'an* يكورذان: Chaouïa de l'Ouest et Mzabi, *kourdi* كوردى. — *Ah'oured* احورد d'après Newman. En arabe d'Algérie كورد désigne la tique.

Q

Queue, *ajlal* ازلال.

R

Raconter, * *ek'k'ar* اقّار, fréquentatif tiré de l'arabe قرا. Chez les Beni Iznacen, *id.* avec le sens de « dire ».

Rat, *ar'erd'a* اغرذا, pl. *ir'erd'aïn* يغرذاين; Bot'ioua, *ar'arda* اغردا, pl. *ir'ardan* يغردان; Bougie, *ar'erda*, pl. *ir'ardaïn* يغرداين; Syouah, *agerden* اگّردان (*eguer-denne*, Caillaud); Chelh'a, *our'erda* وغردا. Dans le Jurjura, ce nom, peut-être emprunté à l'arabe جرذ désigne, d'une façon générale, les rongeurs de la famille des muridés : le surmulot (*mus decumanus*), le rat noir (*mus rattus*), le rat d'Alexandrie (*mus Alexandrinus*), *ar'er'da lekhela* اغرذا الخلا est le nom de la gerboise (*Gipus gerbæ*), de la gerbille de Shaw (*Gerbillus Shawii*), de la gerbille de Salys (*Gerbillus Selysii*), de la ger-

bille de Gerbe (*Gerbillus Gerbii*), du mulot (*Mus sylvaticus*), du rat d'Algérie (*mus Algerus*) et du rat rayé (*Mus barburus*)[1]. C'est probablement cette dernière espèce que les Beni-Menacer appellent *bouchenbel* بوشنبل, *ibouchenbalen* يبوشنبلن.

Rassasier (Se), *rou* رو; Mzabi, Ghdamès et Chelh'a, *id.*, aor. *iroua* يروا; Aït Khalfoun, *ieroua;* Zouaoua, *rouou*; Bougie, *erouou* ارو.

Renard, *aχab*, اكاب, pl. *iχabent*, يكابنت; Bougie, *akâb* اكعب, pl *ikâben* يكعبن.

Rendre, *err* ارّ; Zouaoua, Bougie, Chelh'a, *id.;* Mzabi, *ierri* يرى (aor.); Aït Khalfoun, *ierra.*

Rester, *k'im* قيم, de l'arabe قام; Zouaoua, Bougie, Chaouïa, Mzabi, Ghdamès et K's'ours, *id.;* Chelha et Aït Khalfoun, *ek'k'a* اقّا, *ek'k'im* اقّيم.

Rire, *edhs* اضس; Chelh'a et K's'ours, *id.;* Chaouïa, *iedsa* يدسا (aor.); Mzabi, *iedess* يدس (aor.); Zénaga, *iotsa* يتسا (aor.); Zouaoua, *adhs'* اضس; Bougie, *etto* اتّ; Syouah, *tedsi* تدسى (forme d'habitude); Ghdamès, *idhas* يضس (aor.); Aït Khalfoun, *iedhsa* يضسا.

Roi, *ajellid* ازليد (Hanoteau, *Grammaire kabyle*, *ajellid'*); Mzabi, Oued Rir' et K's'ours, *id.;* Rif, *ajeddid'* ازديد; Temsaman, *ajjedjid* ازجيد; Chelh'a, Aït Khalfoun et Zouaoua, *agellid'* اكليد; — *errei* الرّى, de l'espagnol *el rey*, mot importé par les Maures venus d'Espagne.

[1] Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, t. I, p. 164.

Roseau, *ar'alim* اغلم; Beni Ouriar'en, *ir'animen* يغانيمن; Guelâïa, *id.*; Zouaoua et Bougie, *ar'anim* اغنم, pl. *ir'ounam* يغونام; Ghdamès, *tar'nimt* تغنيمت (dim.) « plume ».

Rossignol, *asramram* اسرامرم, pl. *isermoramen* يسرمرامن.

Rouge, *azouggar* ازوڭار; Bel H'alima et Beni Iznacen, *id.*; K's'ours et Aït Khalfoun, *azouggar'* ازوڭاغ. Cf. Guanche de Palma, *azoukahé* « brun » (*azuquahi*).

Route, *abrid'* ابريذ, pl. *ibrid'en* يبريذن; K's'ours et Bel H'alima, *id.*

Ruche, *ar'eras* اغراس; Zouaoua et Chelh'a, *thar'ourast* تغراست, pl. *thir'ourasin* تغراسين (dim.); Bougie, *thar'rasth* تغراست, pl. *thir'erasin* تغراسين. Cf. dans Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, t. I, p. 449, la description des ruches kabyles.

Ruisseau, *tharia* ثريا, pl. *thiriouin* ثريوين. La forme primitive *tharga* ثرڭا, pl. *thirgoua* ثرڭوا, s'est conservée en zouaoua, à Bougie et chez les Bot'ioua avec le sens de canal d'arrosage (ar. ساقية).

Ruse, * *tih'illat* تحيلات, pl. *tih'illatin* تحيلاتين, de l'ar. حيلة.

Sac en peau, *aïlou* ايلو, pl. *ilouen* يلوين; Bougie, *id.*; pl. *ilouan* يلوان; Zouaoua, *thaïlouth* ثايلوث, pl. *thilouin* ثلوين.

Saisir, *et't'ef* اطف; Zouaoua, *id.*; Bougie et Ghda-

mès, *at't'ef;* Chaouïa et Beni Mzab, *et't'euf* « prendre »; Chelh'a, *et't'af* « porter ».

SANGLIER, *ilef* يلف, pl. *ilfen* يلفن; Zouaoua, Bougie, Chaouïa, Bel H'alima et Aït Khalfoun, *id.*, pl. *ilfan;* Rifain, *iref* يرف, pl. *irfaouen* يرفاون. Cf. en arabe vulgaire حلوف « porc ».

SAUTER, *ineggez* ينكز (aor.); Zouaoua, Aït Khalfoun, Mzabi et Bougie, *id.*

SAUTERELLE, *aberrou* ابرّو, pl. *iberraouin* يبراوين.

SAUVER (SE), *sellek ikhfis* سلك يخفيس « sauver sa tête ».

SCARABÉE, *zinzer* زنزر, pl. *izinzeren* يزنزرن.

SCORPION, *r'erd'am* غرذام, pl. *ir'erd'ouamin* يغرذوامين; Zouaoua, *thir'irdemth* تغرذمث, pl. *thir'ird'amiouin* تغرذميوين; Bel H'alima, *thir'erd'emt* تغرذمت; Bougie, *thir'ird'emts;* K's'ours, *tir'ardemt* تغردمت, pl. *tir'ourdmaouin* تغوردماوين; Chelh'a, *tegerdoumt* تكردومت.

SEIN, *abebbouch* اببّوش, pl. *ibebbach* يبباش; Chaouïa, *ibbachen* يباشن (plur.); Bougie, *thibbach* تباش (pl. du diminutif); Aït Khalfoun, *thabbouchth* تبوشث, pl. *thibebbach* تبباش et *thibbouchin;* Zouaoua, *thabboucht* تبوشت, pl. *thibbouchin* تبوشين; *boubouch* بوبوش « scabieuse » (*scabiosa monspeliensis*); *thibbouchin n tamchicht* « mamelles de chatte » تبوشين نمشيشت, *sedum hispidum*[1].

SERPENT, *fir'ar* فغار, pl. *ifir'ian* يفغران; Chelh'a, *efir'ar*

[1] Cf. Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, t. I, p. 92.

افغار, *ifr'aren* يفغارن; Zénaga, *aouogeur* اوگر; le و correspondant au ف et le ڨ au غ.

Serpentaire, *abk'ouk'* ابقوق. Ce nom s'applique aussi au trèfle. Dans le Jurjura, il désigne deux sortes d'aroïdées : *arisarum vulgare* et *arum italicum* [1]. Cf. l'arabe vulgaire بوقوقة.

Silo, *thaserift* تسريفت, pl. *thiseraf* تسراف; Zouaoua, *taserafth* تسرافت, pl. *thiserafin* تسرفين.

Singe, *zâdoud* زعدود, pl. *izâdad* يزعداد; Chelh'a *zât'out'* زعطوط.

Soc, *aïersa* ايرسا; Zouaoua, *thagersa* تكرسا, pl. *thegersiouin* تكرسيوين; Bougie, *thagoursa* تكرسا, pl. *thigoursiouin* تكورسيوين.

Soeur, *oultma* ولتما, pl. *üthma* يثما; Bel H'alima, *oulthma* ولثما, K's'ours, *outma* وتما; Bot'ioua, *oudjma* وجما, Temsaman, *outchma* وتچما; Aït Khalfoun, *oultma* ولتما.

Soif (Avoir), *effoud'er'* افوذغ (aor.) « j'ai soif »; Beni Iznacen, Rifain, Chelh'a et Mzabi, *id.*; Bougie, K's'ours et Zouaoua, *foud'er'* فوذغ; Ghdamès, *afoud* افود « avoir soif »; Zénaga, *iouffoud* يفّود « il a soif ».

Soir, *thamdirth* تمديرت; Zouaoua, *thamdith* تمديث; Bougie et Aït Khalfoun, *thameddith*; Mzabi, *tameddit* تمديت; Chaouïa, *imeddit* يمديت; Beni Ouriar'en et Temsaman, *djirth* جيرث « nuit ».

Sortir, *effer'* افغ; Zouaoua, Bougie, Chelh'a, K's'ours,

[1] Cf. Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, t. I, p. 124.

Aït Khalfoun, Rifain, *id.*; Mzabi et Ghdamès, *effer* افر.

Souffle, *thanfout* تنفوت.

Source, *thit'* تيط et *hit'* هيط.

Sourd, *amjouj* امزوز; Chaouïa et Mzabi, *amejjouj;* Bel H'alima, *amezzoudj;* Aït Khalfoun, Zouaoua et Bougie, *âzzoug* عزوك; Zénaga, *sozoug* سزوك.

T

Tambour, *ak'allal* اقلال, pl. *ik'allalen* يقلالن.

Tapis, * *tazerbith* تزربيت; Zouaoua et Bougie, *thazerbith* تزربيث, de l'arabe زربية.

Tarente, Gecko des murailles, *thasinedjd'amt* تسينجدمت, pl. *thisinedjd'amin* تسينجدامين (dim.); Zouaoua, *asinedjd'em* اسينجدم, pl. *isinedjd'amin* يسينجدامين.

Tarentule, *thkounda* تكوندا, pl. *thikendaouin* تكنداوين.

Tasse, *thak'k'endousth* تقندوست.

Tasse (Petite), *aklouch* اكلوش.

Tendre (Se), *souized* سويزد.

Tente, *hanou* هنو, pl. *ihouna* يهونا; Zénaga, *inn* ين, pl. *anen* انن. Cf. *Notes de lexicographie berbère*, I, p. 62, s. h. v.

Tête, *ikhf* يخف; Bel H'alima et Aït Khalfoun, *id.*; pl. *ikhfaouen* يخفاون; K's'ours, *id.*, dans le sens d'« extrémité ».

Tomber, *h'aouf* حاوف; Bot'ioua, *id.*

Tortue, *iχfer* يكفر, avec métathèse; Bot'ioua, *id.*[1]; Aït Khalfoun, *ifker* يفكر.

Tourterelle, *thamellalt* ثملالت; K's'ours, *tmallalt* ثملالت, pl. *timellioun* ثمليون; Zouaoua, *thamilla* ثملا, pl. *thimillioüin* ثمليوين, rac. M L L م ل ل «blanc».

Trou, *akhboa* اخبو, pl. *ikhouba* يخوبا; Zouaoua, *akhmoudj* اخموج.

Trouver, *af* اف, aor. *ioufa* يوفا; Bougie, Zouaoua, Chelh'a, *id.*

Tuer, *enr'* انغ; Zouaoua, Aït Khalfoun, Rifain, Mzabi, Bougie et Chelh'a, *id.*; Chaouïa, *enr* انر; Zénaga, *iina* يّنا «il a tué».

V

Vautour, *jither* ژيثر, pl. *ijitheren* يژيثرن; Bougie, *idjider* يجيدر, pl. *idjoudar* يجودار; Zouaoua et Aït Khalfoun, *igid'er* يكيذر, pl. *igoud'ar* يكوذار. Ce mot désigne spécialement le vautour fauve[2]; Bel H'alima, *thamedjd'ir* ثمجذير.

Veau, *ilar'moul* يلغمول.

Vendu (Être), *enz* انز; Zouaoua, Bougie, Mzabi, Chaouïa, Chelh'a et K's'ours, *id.*; forme factitive vendu, *zenz* زنز: Zouaoua, Bougie, Aït Khalfoun,

[1] La forme *ifqek'er* donnée par Newman (*Libyan Vocabulary*, p. 82), provient sans doute d'une transcription fautive du χ.

[2] Hanoteau et Letourneux, *La Kabylie*, t. I, p. 145.

Mzabi, Chaouïa, Chelh'a, *id.*; K's'ours, *senz* سنز; Zénaga, *ijenja* (aor.) يژنژا.

Venir, *as d* اس د, aor. *ious ed* يوس د; Aït Khalfoun, *id.*, aor. *iousa d* يوسا د. Le د est une particule séparable : *ousen d* « ils sont venus »; Bel H'alima, *id.*

Vent, *adhou* اضو; Zouaoua, Aït Khalfoun, Chelh'a et Ghdamès, *id.*; Bougie, *at'ou* اطو; K's'ours, *adou* ادو; Bel H'alima, *ăd'ou* اذو..

Ventre, *aâddis* اعدس. D'après Ibn Khaldoun[1] qui cite ce mot avec le même sens, il aurait été altéré en *ʿadjisah* (عجيسة) par les Arabes, dans le nom d'un fils de Branès. Un fils d'Abou'l Attaf Jounas, émir maghraoua de Fàs, était aussi appelé ʿAdjisah (voir le tableau généalogique). Beni Iznacen, *thaâddis* (dim.) ثاعدس; Bot'ioua, *thaâddist* ثاعدست; Aït Khalfoun, *eddisth* ادّيست, *thaddisth* ثاديست.

Vêtements, *ârrad* عراد; K's'ours, *iard* يارد, pl. *irad* يراد.

Verger de figuiers, *ourthou* ورثو; Rifain, *id.*; Chelh'a, K's'ours, *ourtou* ورتو « jardin »; Zouaoua, *ourthi* ورثي; Chaouia, *ourti* ورتي.

Viande, *akthoum* اكثوم; Beni Iznacen, *aïthoum* ايثوم; Aït Khalfoun, *aksoum* اكسوم.

Vignes, *thizour'in* ثزوغين.

Violet, *achlemb* اشلمب.

Voici, *akli* اكلي.

[1] *Histoire des Berbères*, t. I, p. 285.

Voilà, *athain* اثاين.

Voir, *zer* زر, aor. *izra* يزرا.

Vomir, *errih* اريه, f. habituelle, *iterra* يترا; Zouaoua et Aït Khalfoun, *erred* ارّد; Bougie, *err* ارّ.

Vouloir, *ekhs'* اخص; *our ekhs'er'ch* ور اخصغش «je ne veux pas»; Bel H'alima, *id.*; K's'ours, *ekhs* اخس. A Djerbah ce mot a le sens d'«avoir».

IV.

TEXTES.

I.

ORIGINE DES HABITANTS DE CHERCHEL.

ثمدنت نشرشال ثبذا ستلاثة يمورن كل امور سلجديس امور امزوار اسمس الشباب وذرن سك تجوهالين اسم نددّاسن يوسف الرومي يسنات اقارنلس اث كيداد وذرن سلجنس يمزوارا نتمورت ثلاثة سك يمورن اقارناسن اث زيان،

Themdint n Cherchal thebd'a s thlatha imouren koull amour s eldjaddis, amour amzouar ismis ech *Chebbab* oud'ern seg idjouhalin : ism en daddasen *Yousef er Roumi.* Isenat ek'-k'aren as *Ath Kidad.* Oud'ern seldjens imzouara n tamourt Thlatha seg imouren ek'k'aren asen *Ath Zian.*

La ville de Cherchel se partage en trois populations, chacune descendant de son ancêtre; la première se nomme Ech-Chebbab : elle descend des païens (Romains); le nom de son aïeul est Yousef er-Roumi. On appelle la seconde Ath Kidad : ils sont issus de la race des premiers (habitants) du pays. La troisième population se nomme Ath Zian (Arabes)[1].

[1] Dans les traditions berbères, *Idjohalen* (les païens, de l'arabe جاهل ، جُهلا) représentent les populations latines ou latino-libyques (افارق d'Ibn Khaldoun) qui occupaient le pays à l'arrivée des Arabes.

II.

DESTRUCTION DE CHERCHEL.

ذى زمان يفاثن اقارن فى شرشال يخلات سيدى قرنين الراى
يثمتوث يغزا ثاريا ثاقردلت سلبحر اسمى اناض يرخا يثوورث
نثمديندت يغزر وامن احاوفن يخامن اموثن قاع مدن يدّيس
يزدغان شرشال تخلا تكلت امزوارت ذالعشق نثمتوث اكيد
الراى القرنين

D'i zeman ifathen ek'k'aren fi Cherchal ikhlat *Sidi K'ornin el rey* ithmettouth. Ir'za tharia thak'erdalt selbh'ar asami ennadh. Irkha ithouourth n temdint ir'zer ouaman. Ah'aoufen ikhamen emmouthen k'â midden id'is izedr'an. Cherchal takhla tikkelt amzouart d'ilâchk' n tmettouth akid *el rey El-K'ornin*.

On raconte qu'au temps passé Cherchel fut détruite par le roi Sidi K'ornin, à cause d'une femme. Il creusa un grand fossé, depuis la mer jusque-là, et lâcha contre la porte de la ville un torrent d'eau. Les maisons tombèrent et beaucoup d'habitants moururent. Ainsi Cherchel fut détruite une première fois pour l'amour d'une femme par le roi El-K'ornin[1].

Cf. un conte chaouïa publié par M. Masqueray, *Voyage dans l'Aouras* (*Bulletin de la Société de géographie*, juillet 1876, p. 55-58).

[1] Une légende analogue est citée par El-Fezâri (*Ms. de la Bibliothèque nationale*, anc. fonds, n° 596) à l'occasion de l'étang d'El-Mazouk'ah, près de Bizerte, qui était autrefois une ville, détruite au temps des Grecs de la même manière et pour le même motif que

III.

L'AQUEDUC DE CHERCHEL.

توغ ذيزمان يفاثن يج وژليذ غرس يليس ثزين سبحان ربى
يت يخلقن يمشت يخص ات يسغ اونى الا ذيسيويضن الملن
غر ثمدينت نشرشال افغن سن نهنين يج ذاجهلى ونيضن
ذوداى اجهلى يروح اديوى امان سك يغزر للحاشم يبن ثريا
سهول وداى ذلحق يولى لعناصر يويد امان ذك وغالم
يسيويضيهنت غثمدينت نشرشال ذامزوار فوجهلى وثن فلاس
لمذافع يسلاثن وجهلى يهوف يموت سلغش

Tour' d'izeman ifathen iidj oujellid' r'eres illis thizin sobh'an rebbi it ikhalk'an imecht. Iekhs' at issir' aouenni ala d'isiouidhan aman r'er thamdint n Cherchal. Effer'en sin en nahnin iidj d'adjahli ouennidhen d'oudaï. Adjahli irouh' ad-

Cherchel. Les ruines romaines de cette ville, qui frappèrent d'admiration les Arabes, donnèrent naissance de bonne heure à toutes sortes de fables. Au XIIIe siècle de notre ère, Qazouini racontait la suivante qui avait cours dans le pays : « Les ruines qu'on voit à Cherchel sont celles d'un palais construit par un roi pour son fils à qui les astrologues avaient prédit qu'il mourrait de la piqure d'un scorpion. Le prince fit bâtir le palais en pierre pour que ces animaux ne pussent s'y reproduire, n'y s'y introduire, à cause du poli des colonnes (qui soutenaient l'édifice). Mais un jour on y apporta un panier de raisin dans lequel se trouvait un scorpion. Le jeune prince en voulant prendre un fruit, fut piqué et mourut. » (*Zakarija El Cazwini's Kosmographie*, 2e partie اثار البلاد éd. Wüstenfeld, Göttingen 1848, in-8°, p. 139). Faut-il voir ici un souvenir de l'aspic de Cléopâtre dont la fille, Cléopâtre Sélénè épousa le roi Juba II?

iaoui aman seg ir'zer *El-H'achem* ibenna tharia selmoul. Oudai d'elh'ak'k' iouli *Îânas'er* iaoui d aman d'eg our'alim isiouidhihent r'themdint n Cherchal d'amzouar foudjahli. Outhen felas lmed'afâ iselathen oudjahli ihouf immouth selr'ach.

Il existait dans le temps passé un roi qui avait une fille très belle. Louange à Dieu qui l'a créée et formée. Il voulut la donner à celui qui amènerait de l'eau à la ville de Cherchel. Il se présenta deux hommes : l'un païen, l'autre juif. Le premier partit pour amener l'eau de la rivière d'El-H'achem [1] ; il bâtit un aqueduc avec soin. Le juif, de son côté, monta à El-Ânas'er [2] et amena l'eau dans des roseaux qu'il fit arriver à la ville de Cherchel avant le païen. On tira des coups de canon (en son honneur); le païen les entendit et tomba mort de colère.

IV.

SIDI SMIAN ET SIDI AH'MED BEN YOUSEF.

توغ ذيزمان بغاتن ذلوقت نسميان بتوغيت ذلوقت انى ينغوطع
غيبريذن ذلجيت ننغسرت بج يض بملغا اكد سيدى احمد بن
يوسف دامناى فى بعليثيس ينداق سميان امـزوژ يـنـاس ارس
فالبغليثيو ينداق غرس سيدى احمد بن يوسف يناس ذابغلى
ماشى تبعليث يناس ذابغلى واشبك الگى بروحـا سيـدى احمد

[1] L'Oued el-H'achem coule à l'est de Cherchel et se jette à la mer à peu de distance de la ville.

[2] El-Ânas'er sont des sources située dans la partie la plus abrupte des montagnes qui forment la ligne de partage des eaux entre le Chelif et les petites rivières du littoral.

ينّاس افقد اقّلب يقدّم سميان يفقد الزايلت يوفات تبغليت
يبدلاس اد فخمسة سنة هكال سڨ وبغلى غتبغليت امبعد
ينداق غرس يناس دابغلى ينو تبغليت ينو ارس فالزايلت ينداق
غرس سيدى احمد يناس روح خير سوڭلا سردغ يناس ژرب
دوڭ اوالا سويزد غرس سيدى احمد يسردث سيميس امبعد
يرهيث سوڭ عديسيس يناس ماتا توفيد دوڭ عديسيو يناس
سميان وفيغ تلوات ثورا ديسنات نلجيثات يناس سيدى احمد
ثغريت الكل ينغ غير يشت نلجيت يواجبث سميان يناس
اغريغ غير يشت نلجيت يناس احمد الحمد لله دى ثغريد غير
يشت نلجيت لوكان تغريننت د يسنات ولا تيجد يورايو اش
ديكيعيشن يناس سميان روح اثمدالد ان شا الله دى يزوبيت
ودابن يواجبيت احمد يناس روح شك ولا نج يميرا ان شا الله
اتعيشد ديّمورت نالهم ذالسمّ

Tour′ d′izeman ifathen d′elouek′th n Smian ittour′ith d′elouek′th enni ithk′out′âou r′ibrid′en d′eldjith n Tifsert. Iidj iidh imlak′a akid Sidi Ah′med ben Yousef d′amnaï fil bar′lithis. Iendak′ Smian amjouj innas; ers fil bar′lithiou. Iendak′ r′eres Sidi Ah′med ben Yousef innas : d′abar′li machi thabar′lith. Innas d′abar′li ouachbik agi irouh′a. Sidi Ah′med innas : afk′ad athk′aleb. Ik′addam Smian ifk′ad ezzaïlth ioufat tabar′lith. Ibeddelas id fkhamsa sitta hikkal seg ouber′li r′tabar′lith Embâd iendak′ r′eres innas : d′abar′li inou, tabar′lith inou, ers fezzaïlt. Iendak′ r′eres Sidi Ah′med innas : Rouh′ khir souggala sard′er′. Innas : Jerreb. D′ougaoual a isouized r′eres Sidi Ah′med iserd′ith simis embâd irrihith soug âddisis innas :

mata toufid d'oug addis iou? Innas Smian : Oufir' talouath thoura d'isenat n eldjithath. Innas Sidi Ah'med : Ther'rit elkoull iner' r'ir icht n eldjith. Iouadjbith Smian innas : Er'rir' r'ir icht neldjith. Innas Ah'med Elh'amdou lillah d'i thar'rid r'ir icht neldjith loukan tar'ritent d'isenat oula tidjed iouarraiou ach d'igiâichen. Innas Smian : Rouh' athmeddaled in cha Allah d'izoubith oudam. Iouadjbith Ah'med innas : Rouh' chek oula netch imira in cha Allah athâiched d'iimourth n elhemm d'essemm.

Au temps passé, à l'époque de Smian, quand celui-ci avait la coutume de couper les routes, il arriva qu'une nuit il se rencontra avec Sidi Ah'med ben Yousef, monté sur sa mule. Smian le sourd lui dit : « Descends de ta mule. » Sidi Ah'med répondit : « C'est un mulet et non une mule. — C'est un mulet (à moi) qui s'est enfui. Que t'importe? dit Smian. — Regarde, repliqua Sidi Ah'med, elle est changée. » L'autre regarda la monture et trouva que c'était une mule. Le saint opéra cinq ou six fois la métamorphose de mule en mulet. A la fin, Smian lui dit : « Mule ou mulet, cette monture est à moi. — Va-t'en avec le bien, répliqua Sidi Ah'med, sinon je t'avale. — Essaie, dit Smian. » A cette parole, le saint se tourna vers lui, l'avala, puis le vomit. « Qu'as-tu trouvé dans mon ventre? lui demanda-t-il. — J'ai trouvé une tablette écrite des deux côtés. — L'as-tu lue tout entière ou seulement d'un côté? — Je ne l'ai lue que d'un côté. — Louange à Dieu, répartit Sidi Ah'med, de ce que tu ne l'as lue que d'un côté. Si tu l'avais lue des deux, tu n'aurais pas laissé de quoi vivre à mes enfants. — Va, lui dit Smian, tu mourras enterré dans le fu-

mier des juifs. — Va toi-même, et non pas toi, répondit Sidi Ah'med; s'il plaît à Dieu, tu vivras désormais dans un pays de tristesse et de poison [1] ».

[1] La prédiction des deux saints se réalisa : le tombeau de Sidi Ah'med ben Yousef, à Milianah, fut construit sur un emplacement où les Juifs déposaient leurs immondices. Quant à Sidi Smian, sa k'oubbah s'élève sur un des points les plus sauvages des montagnes des Beni Menacer.

Le même miracle est raconté d'une façon différente, mais toujours avec Sidi Ah'med ben Yousef pour héros. Il voyageait un jour sur un mulet du côté de Fas quand une douzaine de Marocains le prièrent de prendre avec lui un des leurs qui était malade. Il le fit monter en croupe, mais sur les instances des autres lui disant que leur compagnon ne pouvait se tenir, il le plaça devant lui. Arrivé à destination, il voulut faire descendre le Marocain, mais celui-ci refusa, prétendit que la mule lui appartenait et devant le kadhi, ses amis témoignerent en sa faveur. Le saint allait être condamné quand il s'écria : « Si c'est un mulet, il est à eux; si c'est une mule, elle est à moi ». Les filous, se croyant sûrs de leur fait acceptèrent la proposition, mais un miracle s'était opéré et le mulet était devenu mule. Ce fut, dit-on, à cette occasion qu'Ah'med ben Yousef prononça le dicton suivant :

المغاربة
اولاد دبة
اهل الكذب والحزايب
تنى عشر سهدوا على كذبة بالزور والعجائب
مائة شرق عصى خير من غربى طيب

Les Moghrebins
Fils de la Bête (de l'Apocalypse),
Gens de mensonge et de filouterie.

Douze d'entre eux rendent un faux témoignage avec la violence et des manières étranges.

Cent coupables de l'Est valent mieux qu'un honnête homme de l'Ouest.

V.

CHANSONS.

امحبوب نالّبذ [1]   ويك يسوذنن يمّث

A mah'boub nellebed'
Ouiχ issoud'enen ienimeth.

Ô pièce du collier,
Celui qui t'embrassera mourra (sans regret).

اگزام بض نظلام   اكذ تزدات لعظام

Agezzam (p. *tagezzamt*) *iidh nedhlam*
Akid' tazdat lâdham.

Belle (comme) une nuit obscure,
Et, en outre, mince des membres.

VI.

LE CHACAL ET LE HÉRISSON [2].

يشت ننكلت ينسى دوشن محبان ينذق ينسى غوشن يناس
اشحال نتحيلتين غورك يناس وشن غورى مابه تحيلتين ذنفص

[1] *Meh'boub nellebed'* désigne la grande pièce d'or que les femmes kabyles portent, comme un médaillon, au milieu d'un collier d'autres pièces plus petites.

[2] Cette fable et la suivante font partie d'une série d'histoires dont le chacal est le héros chez les Kabyles et qui n'est pas sans analogie avec notre Poème de Renart ou le Reinecke Fuchs des Allemands. On m'a conté à Cherchel une autre histoire qui, pour le fond, est analogue à celle du Renard parrain, et dont une variante originaire du Jurjura a été traduite par le P. Rivière. (*Contes populaires kabyles*, Paris, 1882, in-18, p. 89, *Le Lion, le Chacal et le Sanglier*),

نتصيلت ينحيق وشن نويشيس غينسى ينّاس اتّقال نتصيلتين
غك ينّاس ينسى غورى سيو النفص نتحيلت روحان تحاوسن
اكذ وبريذ اذ هان غيج ندوار تناصفت ذڭيض وفان يشت
نتسرانّ وذرن ذيس سنين ار ذاخل نتاسرفت اجين يرڤن
اسمى روان ينذق ينسى يوشن ينّاس انز اذ اليغ فيخفيك
ازريغ يونز وشن يولى فظهريس ينكّز يرسا برّا يمى نناسرفت يجا

mais dont l'issue diffère des deux suivantes : *Le renard de Bassieu et le loup d'Hatoum*, conte bressan (P. Sebillot, *Contes des provinces de France*, Paris, 1884, in-18, n° LXV). *Lo Loup e lo Rnè*, conte lorrain (Adam, *Les patois lorrains*, Nancy, 1881, in-8°, p. 412). Cf. aussi une version slave de ce conte dans Krauss : *Sagen und Märchen der Südslaven*, t. I, Leipzig, 1880, n° XII : *Pourquoi les lièvres n'ont qu'un moignon de queue*, extr. du *Narodne pripovjedke skupio u roko* Varaždina, 1858, par Matija Kračmanov Valjavec. Pour d'autres aventures du chacal, cf. Rivière, *op. laud.*, p. 79, *Le Chacal*; p. 87, *La Bergeronnette et le Chacal;* p. 135, *Le Roi et le Chacal;* p. 141, *Le Mulet, le Chacal et le Lion;* p. 145, *La Poule et le Chacal;* p. 149, *Le Chacal et les Trois Boucs;* Creusat, *Essai de dictionnaire français-kabyle*, Alger, 1873, in-12, p. XL, *Le Chacal bariolé*, *Man. de la Bibliothèque nationale de Paris*, fonds berbère, n° 1, *Le Chacal et le Hérisson*. Dans les contes en dialecte du Sous et de l'Oued Noun que j'ai recueillis à Oran, on rencontre l'histoire du Hérisson et du Chacal. D'autres peuples de l'Afrique ont une série de contes semblables sur le chacal ou le renard : dans le Soudan, le conte bornou du *Chacal et de la Hyène* (Kœller, *African native literature*, London, 1854, in-8°, p. 41-45 et 162-166); les contes haoussa, *La Hyène et le Renard*, *Le Prêtre et le Renard* (Schön, *Haussa reading book*, London, 1877, in-4°, p. 37 et XXVII); chez les Zoulous : *Le Lion et le Petit Chacal* (Mc Call Theal, *Kaffir folk lore*, London, s. d., in-8°, p. 175) etc. Les Arabes ont été sans doute les transmetteurs de ce genre de récit, emprunté par eux à l'Inde par l'intermédiaire de la Perse. Cf. sur le rôle du renard en hottentot, Bleek, *Reynard the Fox in South Africa*, in-8°, 1864.

وشن ار ذاخل يناس سلك بخفيك قابل نج ستفص نخيلت
شك سمايه ذالنفص وتسلكتش بخفيك كذاخل نتاسرفت

Iicht n tikelt insi d ouchchen mh'abban. Iendak' insi r'ouchchen innas : Chh'al n tih'illatin r'oureχ. Innas ouchchen r'ouri mia tih'illatin d'ennefs' n th'illit. Iendak' ouchchen nnoubathis r'insi innas : Chh'al n tih'illatin r'ouχ. Innas insi : R'ori sioua nnefs' n th'illit. Rouh'an th'aousen akid' oubrid' ad'han r'iidj n douar tenas'eft d'egiidh oufan iicht n tiseraf oud'ern d'is snin ard'akhel n tasereft etchin ier'den asemmi rouan. Iendak' insi iouchchen innas : Anez ad' alir' fikhfiχ azrir'. Iounez ouchchen iouli fdhahris ineggez iersa barra imi n tasereft idja ouchchen ar d'akhel innas : Sellek ikhfiχ k'abel netch sennefs' n th'illit chek smia d'ennefs' ou tsallektch ikhfiχ gd'akhel n tasareft.

Une fois le hérisson et le chacal firent amitié. Le premier dit à l'autre : « Combien as-tu de ruses? — J'en ai cent et la moitié d'une », répondit le chacal, et il lui demanda à son tour : « Combien as-tu de ruses? — La moitié d'une ». Ils marchèrent en se promenant sur la route jusqu'à ce qu'ils arrivèrent à un douar, au milieu de la nuit. Ils trouvèrent un silo, descendirent tous deux à l'intérieur et mangèrent du blé jusqu'à ce qu'ils fussent rassasiés. Le hérisson dit au chacal : « Baisse-toi, pour que je monte sur ta tête et que je regarde ». Le chacal se baissa, le hérisson monta sur son dos, sauta et retomba hors de l'ouverture du silo, laissant le chacal à l'intérieur. Il lui dit : « Sauve-toi (comme tu pourras). Vois, moi qui n'ai que la moitié d'une ruse (je me suis sauvé);

toi qui as cent ruses et demie, tu ne peux te tirer du milieu du silo[1]. »

[1] J'ai signalé dans la note précédente deux variantes de ce conte en berbère : l'un dans le dialecte de l'Oued Noun, que j'ai recueilli à Oran (قنفود دوشي) ; l'autre, en Zouaoua, fait partie d'un recueil de la Bibliothèque nationale (fonds berbère, n° 1). Cette fable est aussi racontée en arabe chez les Hadjoutes, mais avec plus de développements : Tiré d'affaire, le hérisson conseille à son compagnon de faire le mort et d'attendre que le propriétaire trompé le jette hors du silo. Cette dernière version a été traduite et amplifiée par le colonel Trumelet (*Les Saints de l'Islam*, ch. VII, *Le Chacal et le Hérisson*). La même histoire se retrouve, avec des variantes, chez les Slaves du sud : Le renard a soixante-dix ruses et le hérisson trois, grâce auxquelles ils échappent de la fosse à loups où ils sont tombés tous deux (Krauss, *Sagen und Märchen der Süd-Slaven*, t. I, in-8°, Leipzig, 1883, fable XIII). Il est curieux de rencontrer ici les données de deux fables de Lafontaine réunies en une seule : *Le Chat et le Renard* (*Fables*, XI, 5) où les deux animaux discutent sur le nombre et la valeur de leurs ruses; le fabuliste français a tiré ce sujet des Apologues de Regnerius (*Apologi Phædrii*, Dijon, 1643, Pars I, f. 28, Catus agrestis et Vulpes). Une des plus anciennes rédactions que je connaisse est en espagnol (*La Raposa e el Gato*) et fait partie d'un recueil manuscrit intitulé : *Expejo de legos*, qui date probablement de la seconde moitié du XIV[e] siècle comme le livre des Exemples. Le renard a vingt ruses et le chat une seule, qui est de monter à l'arbre (Cf. Gayangos, *Autores españoles anteriores al siglo XV*, Madrid, 1859, in-8°, p. 445). Elle se trouve aussi dans la collection publiée par Th. Wright, *Latin stories from mss. of the thirteenth and fourteenth centuries*. Londres, 1842, p. 57 : le renard a dix-sept ruses, le chat, une seule. Un conte allemand (Grimm, *Kinder und Hausmärchen*, Berlin, 1880, in-8°, n° 75) nous représente également le chat et le renard contestant leurs moyens d'action : le premier n'en possède qu'un et le second cent. L'origine orientale de cette donnée nous est fournie par un récit téleute (Sibérie méridionale) : Le renardeau et la grue, poursuivis par des chasseurs, essaient, le premier ses douze ruses, la seconde l'unique qu'elle possède pour se sauver : elle fait la morte et est rejetée hors du terrier, tandis que son compagnon est tué (Radloff, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-*

VII.

LE LION, LE CHACAL ET L'HOMME.

توغ ذيزمان يغاثن لحويان تمسلاينت ابان بج وفلاح غرس ثيوكا
نيغوناسن بجدم ازيس ذيلعتنيس بتروح صباح زبلك اكد سنى
بغوناسن ثمديرث يتولد سبج وفوناس اروا بجا الا يسغ ونيضس
باش ا بجدم الا يروح غلخلة الا ياسد ويرد باوى اس بج وفوناس
بج اس بج بوحل يميل يروح ايجاوش ولا يرديرن فلاس يلغا
وشن ينلس اكذس يسارن ننا ذويرد بواجبيث وشن يناس ما تا
الى ذى هسيغد قع سلكغ سوك ويرذ ا يناس اذباك طلبد اك
اسيغغ يناس سيع اى غير بج يزمر ابلى يساح ثغرد الراى
ابجا اسلد ياسد ويرد نج اقلى اذ اسغ فقلعة بن ازناض ثاويد
اكدك الشاكور ابلى يقطع اسلد يك ينيغ مانس ونى اكدك
ازريغ يميرا يناى ذ اغيول اك بلاں اكدى فيد ويغ يمندى اك
بنيغ نجينتى اليغ تحاوسغ فويرد ماشى فوغيول اثابين اك ينى

sibiriens, Saint-Pétersbourg, t. I, in-4°, 1866, p. 219). Nous trouvons également dans le conte berbère la donnee de la fable de Lafontaine : Le Renard et le Bouc (*Fables*, l. III, 5), empruntée par lui à Phèdre (IV, 5, *Vulpes et hircus*), et aux fables ésopiques (*Ἀλώπηξ καὶ Τράγος*, *Fabulæ æsopicæ*, ed. Halm, n° 45, p. 22). La Fontaine s'est sans doute servi de l'édition de Rinuccio d'Arezzo (*Æsopi Phrygis et aliorum fabulæ*. Lyon, 1548, in-12, fab. n° 5, *De vulpe et trago*). C'est également la source de l'anonyme turc (Decourdemanche, *Fables turques*, Paris, 1882, in-18, fab. n° 2). *Le renard et le bouc*. Cf. une variante donnée par Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, n° LXXIII : Le Renard et le Loup.

مانس ويمضى فلاك يتلاض بغلس وف ذ النمس اثابن اك يبنى
جهلى على خاطر وكّودغ زبس اسله اك يلبغ ما نس يبركان
ازاثيك يغلى ثزكور اك يلان ازاك اك ينيغ رفد الشاكور
اخبب اثوا كاكّيلا ماشى دايرد هرفد الشاكور هوثد سالزور زار
تنيطوين اثابن اك ينيغ وسليغش مليج عودوت يد ثكيلت
ثنيجن اسله يثقد سالحق اروا بجا ياس يوسد وبرد ذوفلا محال
وسان انى يغاثن باش ابج بج وفوناس غير يزربيت وشن يلغا افلا
امدوكليس بناس مانس ونى يلا اكدك ينـاس دازكور اكّيلان
ازاك بناس وشن لعوت دايرد تحاوسغ بندق وبرد غوفلاح
يناس مانس وا فلاك يتبلغان بناس ذالنمس يناس وايرد خلاى
ازبس على خاطر تاوكّذغ ازبس بناس وفلاح ذريك ازاك اقان
ثيطوين نيك اس بنيغ ذازكور اكّيلان ازاك بالك اثزوزحد
يبرك وبرد ازات وفلاح يقان ثيطوينيس يقطع تنغوت بواجب
بوشن بناس وزربغش ايرد يمض فلّ اسوا بواجبيث وشن بناس
ما كّانا زربغ كّزغغ يزد ازاثيك يناس وفلاح ذازكور بناس وشن
ارفد الشاكور اوث يذ ذك ازكور انّى برفد وفلاح الشاكور
يخبض ايرد سالزور زار تنيطوين انس يناس وشن اخبض
سالزور وسليغش مليج بعود وفلاح ثلاثة اربعة يثا ذ هيكلت
اسما بث بنغا الوغ يلغا فوشن بناس اكا انغيغث يمير ا اكا ذرد
اثاسد باش اكا سوذنغ فتدبيرث فلى هدبرد ابجا هوليذ اد

انكى ياس اثاويد يزمريك صيغغد منسثرقيثين كنك يج يروح
ذالثيثيس اذ نول غوفلاح ارواحجا غر الصباح لحال يطف ج
برموجت ار ذاخل وبلو يشد فلاس يمى وبلو يغغ بسرسمحدى
هداوت يجيت ارذاحل نتدارث ننا يروح ا يرخا يفوناس بلس
ايروح ايخدم ثزقارس ثمتوثيس ذى لوقت انى ثغدك يمى وبلو
ثرخا يزمر ثرا ايذى غذاخل وبلو كّومكان يزمر افلاح يرفح
ايلو يروح لاخدمتيس بقان بفوناسنيس يبذا يخدم اسماه
بوسا وشن ينفاس ماس يلّا لمنت انّى يدهنيد يناس وفلاح
اثاين غذاخل وبلو روج اث اذّك اثاويد يزمريك سيغيغد
يوغا الرايس وشن بندك يمى وبلو يزرا سنات نتيطوين قبحنت
كتر ستيطوين يزمر نناس نوفلاح غذرد اى امدوكل بناس وفلاح
ذى ماتا دبك غدرع دنزمر كينتى ابع ارذاخل وبلو افدك ملبج
يمى وبلو ج وتخورغش نوغا الرابس وشن برزم ملبج يمى وبلو
بفغّد وبذى سالزور غر يزرات وشن يرول بمعزل دفعيس
دالزورت ننعزل اكدس اسمى بنعات

Tour' d'izeman ifathen llh'aouian tineslaint ennan idj oufellah' r'eres thiouga n ilounasen ikhdem ezis d'ilâthis itrouh' çbah' rir akid sin ifounasen thamdirth itouelled sidj oufounas aroua itcha ala iesar' ouennidhen bach a ikhdem ala irouh' r'elkhela ala iased ouairad iaoui as idj oufounas iedj as idj iouh'al imil irouh' a ih'aous ouala irdebberen fellas ilk'a ouchchen innas akid'es isaren netta d'ouairad. Iouadjbith ouchchen innas : mata ala d'i bessir'ed k'â selliker' soug ouairad' a. In-

nas : ad'iaχ t'albed aχ essir'er'. Innas sir' aï r'ir idj izmer a illi issah' thar'red erraï aïtcha asalid ias ouaïrad netch ak'li ad' aser' f k'alât in ajennadh thaouied akidiχ echchakour a illi ik'dhâ aitta asald iχ inir'. Manis ouenni akidiχ a zrir' imir a inaï d'ar'ioul ag illan akidi ifid ouir' imendi iaχ inir' netchinti ellir' th'aouser' f ouaïrad ma chi f our'ioul athaïn aχ inni manis ouennidhi fellaχ itlar'en inas ouenni d'*ennems* athaïn aχ inni khemeli âla khat'er ouggoud'er' zis. Asald aχ inir' manis iberkan ezzathiχ-inaï-thazekkour ag illan ezzathi aχ inir' rfed echchakour akhbeb atra k ag illan machi d'aïrad hrafed echchakour houthed sezzour jar ntit'aouïn. Athaïn aχ inir' ouslir'ch mlih' âoud outh id thikelt thennidhen asald ithk'da selh'ak'k'. — Aroua itcha ias iousead ouaïrad d'oufella mh'al oussan enni ifathen bach a itch idj oufounas. R'ir izrit ouchchen ilar'a afella ameddoukalis innas : manis ouenni illa akidiχ. Innas : d'azekkour ag illan ezzathi. Innas ouchchen : l'âout d'aïrad th'aouser'. Iendak' ouaïrad r'oufellah' innas : manis oua fellaχ itlar'an? Innas : *d'ennems*. Innas ouaïrad : khammelaï ezzis âla khat'er taouggoud'er' zis. Innas oufellah' : D'riχ ezzathi ek'k'an thit'aouin enniχ as inir' d'azekkour ag illan ezzathi balek a thzouza h'ad. Ibreχ ouaïrad ezzath oufellah' ik'k'an thit'aouinis ik'dhâ thanfout. Iouadjeb iouchchen innas : Ouzrir'ch aïrad imnedh felli ass a Iouadjbith ouchchen innas : Ma gana zerir' egzer'er' izzed ezzathiχ. Innas oufellah' : D'azekkour. Innas ouchchen : erfed echchakour aouth id' d'eg azekkour enni. Ierfed oufellah' echchakour ikhbadh aïrad sezzour jar n tit'aouin ennes. Innas ouchchen : Akhbadh sezzour ou slir'ch mlih'. Iâoud oufellah' thlata arbâ iitha d'hikelt asemma ith inr'a alour' ilar'a f ouchchen innas : akka enr'ir'th imir a akka d'ared a thased bach aχ soud'nar' f tadbirth f elli haddeberd aïtcha houallid' id' aniti bach a thaouid izmeriχ s'ir'er'd. Msefrak'in koull idj irouh' d'eldjithis. Ad' nouella r'oufellah'. Aroua itcha r'er eççbah' elh'al it't'ef idj izmer iith ar d'akhel ouilou ichedd fellas imi ouilou iffer' isersith d'i haddart idjith ar d'akhel n taddarth netta irouh' a ierkha ifounasen bach a irouh' a ikhdam thizak'k'aras Thamettou-

this d'ilouk'th enni thiffedaχ imi ouilou therkha izmer therra aïd'i r'd'akhel ouilou g oumχan izmer. Afellah' irfed aïlou irouh' lakhd'emtis. Ik'k'an ifounasenis ibd'a ikhdem asemad iousa ouchchen innas : manis illa lment enni id hennid. Innas oufellah' : Athaïn r'd'akhel ouilou rouh' atheddeχ a thaouid izmeriχ sir'er'ed. Iour'a errais ouchchen ithdeχ imi ouilou izra senat n tit'aouin k'bh'ent kthar s thit'aouin izmer. Innas ioufellah' : R'd'erred aï amdoukel. Innas oufellah' : D'i mata d iχ r'd'err' d izmer netchinti aiir' ard'akhel ouilou efdeχ mlih' imi ouilou netch ou skhourir'ch. Iour'a erraïs ouchchen ierzem mlih' imi ouilou ieffer'd ouid'i sezzour r'er izrath ouchchen iroual itâzzel d'effer'is d'il jourt itâzzel akides [illegible]ami ienr'at.

Au temps passé, alors que les bêtes parlaient, il existait, dit-on, un laboureur qui possédait une paire de bœufs, avec lesquels il travaillait. Il avait coutume de partir avec eux de bon matin, et le soir il revenait avec un bœuf. Le lendemain, il en achetait un autre pour travailler, et s'en allait dans la friche, mais le lion venait lui en prendre un et lui en laissait un. Il restait désespéré, cherchant quelqu'un qui le conseillât, quand il rencontra le chacal et lui raconta ce qui se passait entre lui et le lion. Le chacal demanda : « Que me donneras-tu, et je t'en délivrerai? — Ce que tu voudras, je te le donnerai. — Donne-moi un agneau gras, reprit le chacal; tu suivras mon conseil : demain, quand le lion viendra, je serai là; j'arriverai sur cette colline, de l'autre côté; tu apporteras ta hache bien tranchante, et quand je te dirai : qu'est-ce que je vois à présent avec toi? réponds-moi : c'est un âne que j'ai pris avec moi pour

porter de l'orge. Je te dirai : je suis à la recherche du lion et non de l'âne. Alors il te demandera : qui est-ce qui te parle? Réponds-lui : c'est le *nems*[1]. Il te dira : cache-moi, car je le crains. Lorsque je te demanderai : qui est-ce qui est étendu là, devant toi? réponds-moi : c'est une poutre. Je te dirai : prends ta hache, frappe-la pour savoir si ce n'est pas le lion. Tu prendras ta hache et tu le frapperas fort entre les deux yeux. Alors je continuerai : je n'ai pas bien entendu; frappe-le encore une autre fois, jusqu'à ce qu'il soit mort réellement. »

Le lendemain matin, le lion vint à lui, comme les jours passés, pour manger un bœuf. Quand le chacal le vit, il appela son ami et lui dit : « Qui est-ce qui est avec toi? — C'est une poutre qui est devant moi. » Le chacal reprit : « Attention au lion, je le cherche. — Qui parle avec toi? demanda celui-ci au laboureur. — Le *nems*. — Cache-moi, reprit le lion, car je le crains. » Le laboureur lui dit : « Étends-toi devant moi, ferme les yeux et prends garde de faire un mouvement. » Le lion s'étendit devant lui, ferma les yeux et retint son souffle. Le paysan dit au chacal : « Je n'ai pas vu passer de lion aujourd'hui. — Qu'est-ce que je vois étendu devant toi? — C'est une poutre. — Prends ta hache, continua le chacal, et frappe cette poutre. » Le laboureur obéit et frappa violemment le lion entre les deux yeux. « Frappe fort, dit encore le chacal, je n'ai pas bien entendu. »

[1] Sur cet animal fabuleux, voir le Vocabulaire, s. h. v.

Il recommença trois ou quatre fois, jusqu'à ce qu'il l'eût tué. Alors il appela le chacal : « Voici, je l'ai tué, tu peux (?) venir pour que je t'embrasse pour le conseil que tu m'as donné. Demain, tu reviendras ici prendre l'agneau que je te donnerai. » Ils se séparèrent et chacun s'en alla de son côté.

Revenons au paysan. Le lendemain, dès le matin, il prit un agneau, le mit dans un sac dont il ferma l'ouverture, le descendit dans la cour et l'y laissa pendant qu'il allait lâcher les bœufs pour partir labourer ses parcelles de terre. A ce moment, sa femme délia l'ouverture du sac, mit l'agneau en liberté et le remplaça par un chien. Le paysan prit le sac et s'en alla à son ouvrage. Il attacha ses bœufs et commença à labourer, jusqu'à l'arrivée du chacal, qui lui dit : « Où est la promesse que tu m'as faite? — La voici, dans l'intérieur du sac; va l'ouvrir, tu prendras l'agneau que je te donne. » Il suivit son conseil, entr'ouvrit le sac, vit deux yeux qui brillaient plus que ceux d'un agneau, et dit au laboureur : « Mon ami, tu m'as trompé. — En quoi t'ai-je trompé? reprit l'autre; pour l'agneau, je l'ai mis dans le sac; ouvre-le bien, je ne mens pas. » Le chacal suivit son conseil, il ouvrit le sac; un chien en sortit avec violence. Quand le chacal le vit, il s'enfuit en courant, mais le chien s'élança de près derrière lui et finit par le tuer [1].

[1] La même histoire existe, avec des variantes qui tiennent à la différence des climats, dans la plupart des littératures de l'Europe orientale. En Russie, le chacal est remplacé par le renard et le lion

VIII.

L'OGRE ET LES DEUX FEMMES.

توغ ﭽ ورﮔّاز غرس سنات تسدنان يشت تمكّيست يشت
تمهبولت ﭽ واس روحانت اذ الكننت باون ارسنت ذﮔّباون
نومزا اونت اكدسنت اغيول باش ادرفدنت فلاس باون
يزربهنت امزا يروح ار وغيول يوبثدت يغرس يسوت ديروح
اد يوى هسدنان باش يعرضنت اذ حضرنت غوخاميس

par l'ours; le dénouement est le même, allongé parfois du dialogue entre le renard, ses pattes, ses yeux et sa queue : ainsi, dans le gouvernement de Tambov, le cònte du Paysan, de l'Ours et du Renard, recueilli par Afanasiev (Народнйя русскія сказки, *Contes populaires russes*, Moscou, 1863, in-8°, t. II, n° 32). Le loup est substitué à l'ours dans un récit de la Russie blanche (Afanasiev, *op. laud.*, t. III, conte 4, *Le Renard et le Broc*). Dans un conte du gouvernement de Toula, *l'Ours et le Semeur de navets* (Afanasiev, *op. laud.*, t. III, p. 111), deux histoires différentes sont soudées l'une à l'autre. Cf. *Le Renard*, conte recueilli dans le gouvernement d'Astrakhan (Afanasiev, *op. laud.*, t. I, 1). Dans la Petite Russie, gouvernement de Tchernigov, le récit du *Renard, de l'Ours et du Paysan* se rapproche plus du type primitif conservé en berbère. (Roudchenko, Народныя южнорусскія сказки, *Contes populaires de la Petite Russie*, Kiev, 2 vol. in-8°, 1869-70, t. I, c. VIII, p. 17). De même dans le conte lithuanien : *L'homme et le Renard* (Leskien und Brugman, *Litauische Volkslieder und Märchen*, Strasbourg, 1882, in-8°, conte 1, p. 252). Un autre récit du même pays substitue le loup à l'ours (Schleicher, *Litauische Märchen*, Weimar, 1857, in-8°, p. 8, *Le Renard*). La même fable se retrouve en esthonien et chez les Slaves de la Croatie : *l'Homme, le Lièvre, le Renard et l'Ours*, mais avec des différences très considérables (*Narodne pripovjedke skupio*, n° LXIV, cité par Leskien et Brugman, *op. laud.*, p. 518 et 520).

يوهنت يد اخامس يسيغاسنت اچنت اكثوم وغيول ثمڭيست
تعقليث اكثوم وغيول ثمهبولت هت ذيس ور تعقليتش
ثمڭيست تخمل د لحقيس سداى اجرتيلث ڭير قضانت
الماكلت امزا يناسنت ارمت يد اچيمت ثمڭيست هراس
لحقيس ثمهبولت هناس يا دادا ما تاش يڭان هسيغد اناغ
اكثوم نچات يميرا تندمد فلاس همڭيست هجبد سك سدوى
ثجرتيلث اكثوم هناس ادادا اكلاك لحق يوا اكّا نچ وچيغش
همهبولت ينغت ذ مڭيست يجيت اهول اخاميس

Tour' iidj ourgaz r'eres senat tisidnan iicht tamgist iicht tamehboult. Idj ouas rouh'ant ad' alkethent baouen ersent d'eg baouen n oumza aouant akidsent ar'ioul bach aderfedent fellas baouen. Izrihent amza irouh' ar our'ioul iououith ed ir'res isououit d'irouh' ad iououi hisednan bach iârdhent ad'h'adrent r'oukhamis iouihent id akhamis isir'asent etchint akthoum our'ioul, Thamgist tâk'lith akthoum our'ioul tamehboult hit d'is our tâklitch. Thamgist tekhmel ed elh'ak'k'is sedaï adjertilth. Gir (?) k'adhant elmakelt amza innasent : Erramt id etchimt. Thamgist herras elhak'k'is tamehboult hennas : la dadda ma tach igan hessir'ed anar' akthoum netcha t imira tendemed fellas ! Hamgist hedjbed seg sedouï hadjertilth akthoum hennas : A dadda aklaχ elhak'k' iou akka netch ou tchir'ch. Hamehboult inr'at d'amgist idj it ahoul akhamis.

Il était un homme qui avait deux femmes, l'une intelligente, l'autre sotte. Un jour, elles allèrent cueillir des fèves; elles descendirent dans celles de l'ogre, ayant amené avec elles un âne pour emporter les

fèves. L'ogre les vit; il alla à l'âne, l'emmena, le tua, le fit cuire et partit inviter les femmes à venir chez lui. Il les conduisit dans sa maison et leur donna à manger la chair de l'âne. La femme intelligente reconnut ce que c'était, mais la sotte en mangea, sans s'en douter. La première cacha sa part sous la natte (qui servait de table). Quand elles eurent fini le repas, l'ogre leur dit : « Rendez-moi ce que vous avez mangé. » La femme intelligente lui rendit sa part. La sotte lui dit : « Grand'père, qu'est-ce que cela? Tu nous as donné de la viande à manger, et à présent tu t'en repens? » La sage tira sa part de dessous la natte et dit : « Grand'père, voici ma portion; je n'ai pas mangé. » L'ogre tua la sotte et laissa la femme intelligente retourner dans sa maison.

LA FLÈCHE DE NEMROD

EN PERSE ET EN CHINE,

PAR

M. J. DARMESTETER.

Le *Livre du Juste* (ספר הישר), compilation de légendes juives relatives à l'histoire sainte, depuis la création jusqu'au début des Juges, et qui semble dater du XIIe siècle[1], raconte qu'au moment où Nemrod construisait la tour de Babel, les hommes du haut de la tour lançaient des flèches contre le ciel; elles retombaient teintes de sang et ils se disaient l'un à l'autre : « Ah, nous avons tué tout ce qui est dans le ciel[2] ».

Le récit de la tour dans le *Livre du Juste* est identique aux récits qui se trouvent déjà dans le Talmud, à part ce trait unique que le Talmud n'a pas[3]. Il est clair que la forme sous laquelle paraît,

[1] Zunz, *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, p. 154-156.

[2] Israel Lévy, *Revue des Études juives*, 1881, t. III, p. 239, note. Le *Livre du Juste* a été traduit en français par M. Drach, *Dictionnaire des Apocryphes*, II; voir tout le récit, p. 1107.

[3] *Sanhedrin* 109, 1. Le Talmud a, il est vrai, un trait qui rappelle de loin le nôtre : selon Rabbi Jérémiah, fils d'Éléazar, les

dans le *Livre du Juste*, ce trait étrange, n'est point la forme primitive, et il est probable qu'il n'est point d'origine juive.

La légende juive se retrouve comme *fait historique* dans l'histoire de Chine. L'empereur Wou-y, un des derniers princes de la seconde dynastie chinoise, celle des Chang, et que l'on fait régner de l'an 1198 à l'an 1194 avant le Christ, croyant avoir à se plaindre des dieux, jura de se venger d'eux. « Il prenait son arc, et décochait continuellement des flèches contre le ciel; et pour faire croire que sa vengeance était entière, il faisait suspendre en l'air des vessies pleines de sang, qu'il avait soin de dérober à la vue du peuple, afin qu'on ne s'aperçût point d'où ce sang découlait. Il publiait ensuite que c'étaient là des marques de sa vengeance[1]. »

La légende chinoise est infiniment moins grandiose et moins mystérieuse que la légende juive, mais il

gens de la tour se divisèrent en trois classes : les uns dirent : « Montons au ciel pour y habiter ! » les autres : « pour y adorer les étoiles ! » les autres : « *pour y faire la guerre !* » Les premiers furent dispersés, les derniers changés en singes, en démons mâles et femelles; les autres eurent leur langue confondue. Mais il semble certain que ce Rabbin ne connaissait pas encore le fait de la flèche sanglante, car il n'aurait eu garde de l'omettre.

[1] Mailla, *Histoire générale de la Chine*, I, 227-228; le texte traduit par Mailla date de 1084 et reproduit probablement pour les périodes anciennes le *Shi-ki* de Sze-ma-tsien, voir plus bas. — On trouvera dans la *Chine* de Pauthier (I, 70) la reproduction d'une peinture chinoise, qui représente Wou-y tirant sur les dieux (l'original est à la Bibliothèque nationale).

est très probable qu'elle en est la forme primitive. Il n'y aurait rien d'impossible à ce que le fait fût historique : il n'a rien qui dépasse les bornes d'une fantaisie impériale, en veine d'impiété : l'histoire de Hakim, le dieu des Druzes, en contient d'aussi fortes. Peu nous importe d'ailleurs si le fait est réel et s'il s'est passé au XII[e] siècle avant notre ère : l'important pour notre objet, c'est que la légende est infiniment antérieure à celle du *Sepher hayashar :* elle paraît déjà dans le premier historien classique de la Chine, Sze-ma-tsien, qui écrit l'an 104 avant notre ère[1]. Est-il possible de trouver quelques intermédiaires entre l'historien chinois du II[e] siècle avant le Christ et le conteur juif espagnol du XII[e] siècle?

La première chose à faire est d'interroger la légende arabe de Nemrod. Nous retrouvons notre légende dans Tabari, mais combinée avec une autre légende, celle de l'ascension de Nemrod au ciel. Nemrod, confus de voir Abraham mettre à mal ses idoles et échapper par la protection de Dieu au feu du bûcher, prend la résolution d'aller frapper ce Dieu. Il se fait donc fabriquer une caisse carrée, avec quatre piques aux quatre angles et quatre morceaux de chair au bout des piques : il fait

[1] Voici la traduction littérale du passage de Sze-ma-tsien, que je dois à l'obligeance de M. Douglas, du British Museum : [Wy-yih] made a leather bag which he filled with blood. He looked up towards heaven, shot at it with an arrow and decreeing said he had shot Heaven (éd. de 1806, III[e] partie, fol. 9).

ensuite atteler quatre vautours aux pieds de la caisse et monte armé en guerre pour anéantir Dieu. Les vautours, voulant saisir la viande fixée aux piques, enlèvent la caisse et la soutiennent dans les airs pendant trois jours et trois nuits. A la troisième nuit, la terre disparaît de vue, ils sont près du ciel; Nemrod lance trois flèches contre le ciel. « On rapporte, dit Tabari, que Dieu ordonna à Gabriel de renvoyer à Nemrod ces mêmes flèches, après les avoir souillées de sang. Nemrod dit alors : J'ai détruit le Dieu d'Abraham; et il changea la direction de la caisse et redescendit sur la terre. Un grand bruit se fit alors entendre dans l'air, et les anges pensèrent que c'était un ordre de Dieu qui descendait du ciel. Nemrod se retrouva sur la terre, sans avoir éprouvé aucune espèce de mal[1]. »

La version de Tabari, antérieure de trois siècles à celle du *Livre du Juste* (Tabari a vécu de 839 à 923), ne diffère de la version juive que par les avoisinants. Mais la légende de l'ascension de Nemrod, avec laquelle elle est mise en rapport, nous donne une indication précieuse sur son lieu d'origine. Les Musulmans eux-mêmes, dans les assimilations qu'ils ont établies entre les personnages bibliques et les héros de la Perse antique, — assimilations souvent factices, mais quelquefois instructives, en ce qu'elles nous apprennent à quel cycle persan sont empruntés les traits récents de leurs légendes pseudo-bibliques,

[1] Trad. Zotenberg, I, 148-150.

— les Musulmans, dis-je, identifient Nemrod au roi Kai Kaous[1]. Kai Kaous n'est pas un roi impie, comme Nemrod, mais c'est un téméraire qui a poussé trop loin la curiosité des choses d'en haut. Les démons dont il a fait ses esclaves et ses maçons, et à qui il rend la vie dure, pour se débarrasser de lui, lui conseillent de mettre son trône au ciel, car le ciel doit lui obéir comme la terre. Il se laisse tenter, consulte les astrologues sur la distance de la terre au ciel de la lune, fait prendre des aiglons qu'il nourrit avec de la viande d'agneau; et, quand ils sont dressés, se fait enlever par eux à la façon de Nemrod. « J'ai entendu dire, ajoute Firdousi, que Kaous monta jusqu'au-dessus du firmament, et qu'il continua dans l'espoir de s'élever au-dessus des anges; *un autre dit qu'il avait volé vers le ciel pour le combattre avec l'arc et les flèches*[2]. Il y a sur ce point des traditions de toute espèce, mais la vérité n'est connue que de Dieu le créateur[3] ». Enfin les aigles fatigués redescendent

[1] Les synchronismes de la chronologie arabe faisant de Kai Kaous un contemporain de Salomon, Nemrod devint un titre de Kai Kaous : le mot signifierait immortel (lam yamut; le persan نمرد), allusion au long âge atteint par Kai Kaous (le *Mefâtîh al ulûm*, dans Mirkhond; *The early Kings of Persia*, tr. Shea, p. 243; d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, s. Nemrod; et Albiruni, *Chronology*, tr. Sachau, p. 112).

[2] یکی گفت ازآن رفت بر آسمان که تاجنگ سازد بتیر وکمان
زهر گونهٔ هست آواز این نداند کسی جز جهان آفرین

Éd. Vullers, I, 411 et variantes.

[3] Trad. Mohl, éd. in-8°, II, 34.

et le déposent aux bords de la Caspienne près d'Amol [1].

Firdousi est postérieur d'un siècle à Tabari (il est né vers 944) : mais la légende de l'ascension de Kai Kaous est bien antérieure et à Tabari et à l'Islam : elle appartient au fond ancien de la mythologie iranienne. L'Avesta contient en effet deux allusions à cette légende, dont l'une au moins est décisive. La première est un passage du Yasht Behram, § 39, où il est parlé d'un oiseau merveilleusement puissant dont la plume sert d'amulette, qu'attellent à leur char (ou que montent comme char) les Dieux, les êtres divins, les souverains (les *Ahuras*, les *Ahuryas*, les *Haosravañhan*), qu'attela à son char (ou que monta) Kai Kaous. Si ce passage n'est pas absolument décisif, en voici un autre qui l'est : c'est une citation d'un texte perdu, conservée dans le commentaire pehlvi de l'Avesta : le commentateur, pour établir

[1] Selon une autre version, transmise par Yaqout et qui, selon lui, remonte au livre sacré des Parses, il serait tombé dans le pays de Sîrâf, sur le littoral du golfe Persique; après sa chute, il demanda aux habitants de lui apporter du lait et de l'eau pour apaiser sa soif, d'où le nom de la ville, corrompu de *shîr* et *âb*, « lait » et « eau » (Yaqout, tr. Barbier de Meynard, p. 331). Dans un autre passage (p. 273), Yaqout le fait tomber dans la mer de Djordjan, ce qui est plus en accord avec la tradition de Firdousi, Amol étant sur cette mer (la Caspienne). — Yaqout (*ibid.*) raconte que Kai Khosrou fit réparer la machine et s'en servit pour se transporter en Babylonie; arrivé à l'endroit où s'élève Rai, le peuple dit « Kai Khosrou est venu avec la roue » ou « le char », برىّ آمد كيخسرو, car le mot *rey* رىّ signifie en persan une roue (ou un char, عجلة); de là, la ville qu'il fit bâtir prit le nom de Rei. — Ce mot رىّ, que les dictionnaires ne donnent pas, est dérivé du zend *ratha*.

que Kai Kaous était né immortel et que par sa faute il tomba sous la loi de mortalité, cite le passage suivant :

Ahmi dim paiti frañharezaṭ
Ahmi hvô bvaṭ aoshañhâo.

A cet instant, il le lâcha; à cet instant, il devint mortel [1].

Or, il s'agit ici certainement de l'aigle qui lâcha Kai Kaous; car, si Firdousi ne sait rien de l'immortalité native de Kai Kaous, nous voyons dans Tabari que le roi, avant son ascension, était affranchi des infirmités de la nature humaine, qui parurent en lui après sa chute [2].

C'est donc au cycle de Kai Kaous et à la Perse que les Musulmans et les Juifs ont emprunté la légende de la flèche lancée au ciel et retombant sanglante, comme ils leur ont emprunté la légende de l'ascension [3]. La Perse est donc l'intermédiaire par laquelle la légende chinoise de Wou-y a dû passer dans

[1] Comm. ad Vendidad II, éd. Spiegel, p. 9, les deux dernières lignes, et p. 10, les trois premières.

[2] Tabari, I, 465. — Selon Tabari, il monta au ciel, après que les anges eurent détruit, sur l'ordre de Dieu, une cité merveilleuse qu'il s'était fait bâtir par les Divs, mis à son service par Salomon : cette cité est fille de la tour de Babel. Dans Firdousi également l'ascension au ciel suit la construction d'un palais sur le mont Alborz; mais il n'est pas détruit et ce sont les Divs bâtisseurs qui tentent le roi pour s'affranchir. Selon Masoudi, Kai Kaous se révolte contre Dieu et bâtit un édifice destiné à combattre le ciel (tr. Barbier de Meynard, II, 119).

[3] Cette légende a passé encore dans la légende d'Alexandre et le Pseudo-Callisthène (II, 41) : c'est la vieille légende indo-européenne de Dédale et Vieland.

l'Occident. C'est une conclusion qui d'ailleurs s'imposait *à priori*, par raison géographique et historique : géographiquement, la Perse est l'intermédiaire naturel entre la Chine et le monde occidental : historiquement, elle a été en rapports de civilisation avec la Chine à partir du IIIe siècle avant notre ère, époque où la dynastie des Tsin étend son empire jusque dans le Turkestan et la Petite Boukharie et rejoint la Perse. Ces rapports ont été constants durant la dynastie sassanide, et l'exemple de notre légende prouve que ces rapports ne se sont pas bornés aux échanges de commerce, mais se sont étendus aux échanges d'idées et de légendes.

L'histoire de la propagation est des plus simples. Un Persan de l'époque sassanide entend raconter l'histoire d'un roi impie qui fait saigner le ciel en lançant des flèches contre lui : l'histoire a du succès et va se rattacher tout naturellement dans l'imagination populaire à l'histoire du roi qui a voulu monter au ciel, Kai Kaous. Mais Kai Kaous est Nemrod, puisque Nemrod lui aussi a voulu avec la tour s'élever au ciel; voilà l'histoire qui entre dans le cercle musulman et juif[1]. Elle ne s'est pas arrêtée là et du fond de la Chine est venue, au XIIe siècle, se localiser en France, à Lagny, en Seine-et-Marne.

[1] Le calife Wélid II, 743-744 (125-126 de l'hégire), retrouve de lui-même ou imite l'empereur Wou-y : il fait sa cible du Coran en chantant : Quand tu comparaîtras devant ton maître, au jour de la résurrection, dis-lui : « Seigneur, c'est Wélid qui m'a mis en lambeaux » (*Prairies d'or*, trad. Barbier de Meynard, VI, 11).

Étienne de Bourbon, auteur d'un recueil d'anecdotes historiques (1190?-1261), raconte pour l'avoir entendue, l'histoire suivante arrivée à Lagny : « Un libertin adonné au jeu déclara un beau jour que du premier argent qu'il gagnerait, il se vengerait de Dieu. Du premier gain qu'il fait au marché il s'achète un arc et une flèche, et lance la flèche contre le ciel, pour frapper, autant qu'il était en son pouvoir, le Seigneur qui était monté là. Il attend longtemps sa flèche sans qu'elle revienne, et s'en va au cabaret jouer et blasphémer. Alors il voit sa flèche fondre du ciel, ensanglantée, s'enfoncer dans la terre, et comme si elle l'invitait dans l'enfer, il s'écrie affolé : « Il faut que je suive ma flèche »; il se lève, se précipite, et personne ne le vit plus de ce jour[1]. »

[1] C'est à M. Gaston Paris que je dois la connaissance de ce texte intéressant. Anecdotes historiques, éd. Lecoy de la Marche, p. 341 : « Audivi quod quondam accidit apud Latiniacum quod, cum quidam ribaldus omnia quæcumque lucrari ibi poterat admitteret in taberna, et in Dominum blasphemans stulticiam suam indicaret, juravit quod de primo suo lucro quod faceret, se de eo vindicaret. Qui, cum in nundinis lucratus esset, de lucro suo emit arcum et sagittam, in contumeliam Dei sagittam proiciens versus celum, ut, quantum in ipso erat, Dominum percuteret, qui ibi ascenderat. Cum autem ille miles diu sagittam suam expectasset nec reversa esset, ivit, ut consueverat, post lucrum nundinarum ad tabernam, ludens et blasfemans. Tunc ei visum est quod sagitta sua cruentata cum impetu de celo descenderet et inferiora omnia penetraret, et, quasi si eum [ad] infernum invitasset, quasi amens effectus, ait : « Oportet « me sagittam meam sequi. » Et surgens et cum impetu recedens, aliàs ulterius non comparuit. »

BIBLIOGRAPHIE OTTOMANE.

NOTICE

DES

LIVRES TURCS, ARABES ET PERSANS

IMPRIMÉS À CONSTANTINOPLE

DURANT LA PÉRIODE 1299-1301 DE L'HÉGIRE (1882-1884),

PAR M. CL. HUART.

(TROISIÈME ARTICLE.)

(Voyez *Journal asiatique*, VIIe série, t. XVI, p. 411 et t. XIX, p. 164.)

Trois années se sont écoulées depuis que notre dernière notice[1] mettait le lecteur au courant des publications orientales parues à Constantinople, trois années de tranquillité extérieure et de travail sérieux. L'activité imprimée par une volonté supérieure, par malheur trop souvent impuissante contre l'apathie et la routine, à certaines branches de l'administration ottomane, s'est étendue au domaine de l'instruction publique, si longtemps négligée par les successeurs d'Osman. Des écoles primaires et *ruchdiyé*[2] en grand nombre se sont ouvertes sur toute la surface de l'empire. Il y a eu vrai-

[1] *Journal asiatique*, février-mars 1882, p. 164.

[2] Écoles secondaires, destinées aux élèves un peu plus âgés que ceux des écoles primaires, mais dont le programme atteint à peine celui de nos écoles primaires supérieures.

ment un grand effort fait dans ce sens, et s'il n'a pu s'étendre davantage, si des établissements d'instruction secondaire, comme le lycée impérial de Galata-Séraï, n'ont pas encore été créés dans les chefs-lieux des provinces les plus importantes, c'est que la vie intellectuelle de la Turquie est encore confinée dans la capitale, qui attire à elle toutes les capacités, toutes les intelligences de l'empire des sultans. On trouvera cependant plus loin, en feuilletant ce catalogue, des traces de louables tentatives de décentralisation; beaucoup de grandes villes ont au moins une imprimerie, celle du journal officiel du *vilayet* [1], et l'on a pu songer à utiliser ce rudiment d'industrie pour imprimer certains ouvrages, malheureusement en fort petit nombre, sortis de la plume de quelques employés supérieurs des bureaux.

A Constantinople même, nous avons à signaler avec le plus grand plaisir de grands progrès accomplis dans le travail de l'impression. Trop longtemps les presses turques n'ont fourni à leurs lecteurs d'Orient, comme aux érudits d'Europe, que de pauvres éditions en caractères gras, mal nettoyés, peu cohérents entre eux, qui mettaient au désespoir les étudiants de nos écoles. Notre dernière notice avait déjà signalé les progrès réalisés par l'imprimerie du journal arabe *El-Djévâïb* (qui a d'ailleurs cessé momentanément de paraître), dirigée par Sélim-Éfendi Fârès, le fils d'un patriarche des lettres orientales bien connu parmi nous, Fârès es-Chidiaq; nous indiquerons aujourd'hui deux établissements du même genre, qui sont parvenus à produire des œuvres typographiques élégantes, nettes et correctes. C'est d'abord l'imprimerie d'*ʿOsmaniyyèh*, ainsi appelée du nom de son fondateur et propriétaire, S. Exc. ʿOsman-bey, premier chambellan du sultan. Établie à Stamboul, en face du mausolée de sultan Mahmoud II, sa spécialité la plus remarquable paraît être la reproduction, par la photogravure, de beaux manuscrits de

[1] Voir le tableau que nous en avons donné dans le *Journal asiatique*, février-mars 1882, p. 168.

nos mosquées, comme le commentaire de Béïdhâwi (ci-après, n° 13) et le texte du Qorân (n° 60)[1]. Ensuite vient l'imprimerie établie à Galata par Abou 'r-Riyâ Tevfiq-bey, d'où sont sorties de jolies éditions (quelques-unes en deux couleurs), comme le *Zemzèmeh* d'Ekrem-bey (n° 153), le catalogue de la librairie d'Arakel-Éfendi (n° 258), etc.

A propos de ce dernier ouvrage, signalons une louable tendance, la plus digne d'encouragements, chez un petit nombre d'éditeurs, celle de faire connaître les ouvrages qu'ils publient, au lieu de les tenir cachés, comme par le passé, dans la plus profonde obscurité. Au commencement de la présente année, l'imprimerie de l'*El-Djévâïb* a fait paraître, sous forme de brochure, un *Catalogue des livres arabes, turcs et persans*[2] qu'elle a édités ou dont elle est dépositaire. Plus récemment, le libraire Arakel-Éfendi a donné la liste des ouvrages qu'il met en vente, dans un volume de deux cent soixante-douze pages qui a la prétention d'être un catalogue raisonné et où, par malchance, manquent certains détails qui auraient pour nous quelque prix, tels que la date de la publication, etc. Les renseignements précis accumulés par Toderini, Eichhorn, de Hammer, Bianchi et Belin auraient pu être très utiles à la confection d'un ouvrage de ce genre, mais notre bibliographe improvisé ignore jusqu'à l'existence de ces consciencieux travaux.

Le nombre de livres dont la présente notice contient l'indication est de beaucoup supérieur à celui des périodes précédentes[3]. Il le serait encore plus, sans doute, si les imprimeries n'étaient pas soumises à un règlement draconien qui exige l'autorisation préalable de la censure; en vertu de la loi

[1] Voyez un article du *Journal de Constantinople*, n° du 19 mai 1883.

[2] Une seconde édition a paru en septembre 1884.

[3] La Commission du *Journal asiatique* a cru devoir supprimer l'indication d'une vingtaine d'ouvrages qui ne sont qu'une plate traduction de romans français en vogue. Pas un de nos lecteurs ne regrettera cette élimination dans la liste recueillie avec tant de soin et de persévérance par notre savant collaborateur. (B.-M.)

qui régit la matière et qui remonte à 1857[1], aucun livre, aucune brochure ne peut paraître sans l'approbation du ministère de l'instruction publique. La censure est parfois sévère, et ce système de compression empêche la littérature ottomane de se développer, paralyse les meilleures volontés et annihile bien des efforts de l'initiative personnelle.

Péra, novembre 1884.

I. THÉOLOGIE, SCIENCES RELIGIEUSES, LÉGISLATION.

1. أبنية الاسلام « L'édifice de l'islamisme », d'après les traditions du prophète, par le chéïkh ʿAbd-ech-Chakour Rahmân-ʿAli-Khân, du Bendelkend (Hindoustan). Imprimerie du journal *El-Djévâïb*, 1299. Distribué gratuitement aux frais de l'auteur.

2. أحكام الأراضى « Droit des propriétés rurales », par Eumèr Hilmi-Éfendi, fils d'Abdur-Rahmân-Éfendi de Qarîn-âbâd, délégué pour la jurisprudence religieuse auprès de l'administration impériale du cadastre. Chez Hadji Moharrem, au bazar des papetiers. 1301.

Deuxième édition, revue et augmentée de la solution de questions importantes, et contenant l'ouvrage du même auteur intitulé أحكام مرغوبه, sur lequel on peut consulter une

[1] Aristarchi-bey, *Législation ottomane*, t. III, p. 318; confirmée par une notification officielle sans date, *idem opus*, t. V, p. 237. Comparez J.-H. Mordtmann, *Wissenschaftlicher Jahresbericht uber die Morgenländischen Studien*, p. 200. Nous saisirons cette occasion de remercier ici notre savant collègue, de la façon bienveillante dont il a annoncé la publication de notre première notice (*Ibid.* p. 205), en l'assurant que nous avons tenu compte, autant que possible, de ses judicieuses critiques.

de nos précédentes notices, dans ce recueil, octobre-décembre 1880, p. 414, n° 1.

3. اختراع براتى قانونى «Loi de brevet d'invention (*sic*)», règlement sur les brevets d'invention en Turquie, texte turc avec la traduction française en regard, à deux colonnes. Grand in-8°, 24 pages. Imprimerie ʿ*Osmâniyyé*, 1300.

4. اصول محاكمت جزائيه قانوننك شرحى «Commentaire sur le code d'instruction criminelle», par Ṭalʿat et Yorghaki, substituts du procureur général près la Cour de cassation. Paru en variétés dans le journal *Terdjumân-i-Haqîqat*. 1301.

5. اصول محاكمات جزائيه قانونى شرحى «Commentaire sur le code d'instruction criminelle», commentaire perpétuel, phrase par phrase; modèles d'actes judiciaires, etc., par Mahmoud Nédîm-Éfendi, ex-procureur général près la cour d'appel du *vilâyet* de Diarbékir. Chez Arakel-Éfendi. 1301. Paraît en fascicules de 16 pages; prix de chacun : 50 paras (sauf le premier, qui est double, à 100 paras).

6. شرحلى اصول محاكمات جزائيه «Le code d'instruction criminelle commenté», par Zia-bey, greffier du tribunal correctionnel. Chez Qarabet-Éfendi. 1301. Prix : 10 piastres.

7. برهان حقيقت «La preuve de la vérité», leçons sur les dogmes fondamentaux de l'islamisme, par Mouçtafa Chevket, général de brigade d'infanterie et sous-directeur de la gendarmerie au ministère de la

guerre. En trois fascicules de 36 pages chacun. Imprimerie Mihrân. 1299. Prix de chaque fascicule : 3 piastres.

8. تجارت قانونی شرحی « Commentaire sur le code de commerce », section des faillites, par Sâbit (ثابت) Éfendi, élève de l'école de droit, d'après les notes fournies par Son Exc. Hasan Fehmi-pacha, ministre des travaux publics (aujourd'hui de la justice). 1301.

9. تحقیقات ابتدائیه « Les enquêtes préliminaires », instructions sur les premières constatations, interrogatoires sommaires, etc. en droit criminel, par ʿÂrif-bey, président de la section correctionnelle de la Cour d'appel de Janina. Chez Sérâfîm-Éfendi. Imprimerie Mahmoud-bey. 1300. Prix : 20 piastres.

10. ترجمهٔ نصیحة الحکماء « Traduction des *Conseils aux Sages* », par la dame Fâtima Mèbrouké-Hanum. Imprimerie Mahmoud-bey. 1301. Prix : 100 paras.

11. تعرفه‌لی صك قوانین احکام عدلیه « Formulaire des lois appliquées par les tribunaux de la réforme », formulaire rédigé d'après les auteurs français, traitant de l'application pratique des codes de procédure civile et d'instruction criminelle, etc., par Talʿat-Éfendi, élève de l'école impériale de droit. Imprimerie Mihrân. 1301.

12. تفسیر الخازن الجلیل « Commentaire du Qorân », par le chéikh ʿAla-eddîn Ali ben Mohammed, connu sous le nom de *Khâzin*. Le Caire, imprimerie de

l'université d'El-Azhar. 1299. 1er volume; prix : 60 piastres égyptiennes.

Cet ouvrage porte le titre de لباب التأويل « La moëlle de l'interprétation » (Hadji-khalfa, t. V, p. 298, n° 11039). — Sur les marges, on a imprimé un autre commentaire, le تدارك التنزيل « Le moyen de parvenir à la révélation », de Nésifi.

13. تفسير القاضى البيضاوى « Commentaire du Qorân », par le cadi Béïdhâwî, reproduction de l'*Anwâr et-Tanzîl* par des procédés photographiques, d'après un manuscrit des bibliothèques de Constantinople choisi pour la beauté de son écriture. Imprimerie *ʿOsmâniyyé*. 1299.

Sur ce célèbre commentaire, voyez Hadji-khalfa, éd. Flügel, t. I, p. 469, n° 1402; cf. Zenker, t. I, p. 173, n° 1407. — Sur les marges de la nouvelle édition sont reproduits le commentaire dit des *deux Djélâl* (Djélâl-eddîn Maḥalli et Djélâl-eddîn Soyoûṭi; Hadji-khalfa, t. II, p. 358, n° 3251) et celui d'Ibn-ʿAbbâs (Hadji-khalfa, t. II, p. 348, n° 3175).

14. تفصيل « Exposition détaillée », commentaire sur les principes du droit ottoman exposés au commencement du nouveau code civil connu sous le nom de *Medjellé*, par Suléïmân Hasbi-Éfendi, ancien mufti de Prawista (près de Cavalla, sandjaq de Sérès, en Turquie d'Europe) et caïmacam d'ʿAïntâb (*vilayet* d'Alep). Imprimerie ʿOsmâniyyé. 1299. In-8°, 258 pages. Prix : 6 piastres.

Voyez sur la matière traitée dans cet ouvrage, un article de la *Revue critique d'histoire et de littérature*, numéro du 16 janvier 1882, p. 50 et suiv.

15. تلخيص حقوق دول « Abrégé du droit international », par Son Exc. Hasan Fehmi-pacha, ministre des travaux publics (aujourd'hui de la justice). Cours professé à l'école de droit. 1301.

16. تهافت التهافت « La destruction de la *Destruction* », réfutation des doctrines des philosophes et de leurs attaques contre la religion musulmane, par Khodja-Zâdè Borsévi, publiée par les soins d'Aslan-Éfendi Castelli. Imprimerie *Chérifiyyé*, au Caire. 1299.

Ouvrage composé, sur l'ordre du sultan Mahomet II, par Mouçtafa ben Yousouf, de Brousse, surnommé Khodja-zâdè, dans l'espace de quatre mois. Il porte le même titre que la fameuse réfutation, par Ibn Rochd, du *Téhâfut el-félâsifèh*, de Ghazzâli. Voyez des détails curieux dans Hadji-khalfa, t. II, p. 475 et suivantes; et comparez E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 49.

17. جريدهٔ محاكم فهرستى « Table des matières de la *Gazette des tribunaux* », pour faire suite à l'ouvrage intitulé رهبر قوانين (voyez plus loin, n° 26). Contient l'indication des circulaires, des jugements en matière pénale, etc., publiés dans ce recueil, du n° 1 au n° 240. A la Librairie ottomane. 1301.

18. حسن الاسوة بما ثبت من الله ورسوله في النسوة « Le beau soutien, en ce qui concerne les paroles authentiques de Dieu et de son prophète sur les femmes », par le séïd Mohammed Çadiq Hasan Khan, nabab de Bhopal. Imprimerie de l'*El-Djévâïb*. 1301.

19. خلاصة الاحاديث « Quintessence des traditions

du prophète », abrégé du traité de Qorṭobi, par ʿAbd-el-Wahhâb Chaʿrâni. Imprimerie de Boulaq. 1300.

Le traité de Chems-eddîn Mahmoud ben Aḥmed ben Faraḥ de Cordoue, connu sous le titre de *Tezkiret el-Qorṭobi* (Hadji-khalfa, t. II, p. 266, n° 2840), est surtout relatif à l'eschatologie musulmane.

20. خلاصة الفرائض « Traité abrégé du partage des successions », en vers, contenant le texte de la *Sérâdjiyyé* et son commentaire. Le Caire, imprimerie d'Aslan-Éfendi Castelli. 1300. Prix : 6 piastres égyptiennes.

La *Sérâdjiyyé*, ouvrage classique sur la science du partage des héritages, s'appelle aussi *Férâïdh es-Sédjâwendî*, du nom de son auteur Sirâdj-eddîn Moḥammed Sédjâwendî. Sur ses nombreux commentaires, voyez Hadji-khalfa, t. IV, p. 399, n° 8984. — Dans cette édition, le texte est suivi du commentaire de la *Moqarrabé*, pièce de vers sur le même sujet, et des tableaux des degrés de parenté d'Ibn el-Hâïm, d'Ibn ʿOrfa le Tunisien, et d'El-Azhari.

21. خلاصهٔ مبادئ قانون جزا « Quintessence des principes du code pénal », explication en langage ordinaire des éléments du droit criminel, par Simon-Éfendi Ṭinghîr, avocat. 1299. Prix : 1/4 de medjidié.

22. خير القلائد فى شرح جواهر العقائد « Le meilleur des colliers, commentaire sur l'ouvrage intitulé : *Joyaux des articles de foi* », glose sur une ode rimée en *noûn* d'ʿOsmân-Éfendi ʿUryâni Guélîsî, par S. A. Aḥmed Esʿad-Éfendi, chéïkh-ul-islam, son petit-fils. Chez Esʿad-Éfendi. 1299. Prix : 10 piastres.

23. درر الحكّام فى شرح غرر الأحكام « Les perles des

juges, commentaire sur l'ouvrage intitulé : *Les jugements éclatants* », traité de jurisprudence religieuse. Sur les marges est imprimé le traité intitulé : غنية ذوى الأحكام في بغية درر الأحكام « ce qui suffit aux juges touchant les *desiderata* des *Perles des jugements* », par feu Chérènbélâli. En deux volumes, qui paraissent par fascicules. Imprimerie d'Esʿad-Éfendi. 1300. Prix des deux volumes reliés : une demi-livre turque.

Réimpression de l'édition déjà publiée au Caire par l'imprimerie *Wehbiyyè*. L'auteur de ce traité de droit hanéfite est le molla Moḥammed ben Férâmerz, connu sous le nom de *Monla Khosrev* et qui vivait au XVe siècle de notre ère. Voyez Hammer, *Histoire de l'Empire ottoman*, t. III, p. 289 de l'édition in-8° ; Mouradjea d'Ohsson, *Tableau de l'Empire ottoman*, t. I, p. 21 et 22 ; Hadji-khalfa, t. IV, p. 312, n° 8579, et t. III, p. 215, n° 4993. — Sur les Annotations marginales de Chérènbélâli, cf. Hadji-khalfa, t. IV, p. 317. — Il a paru également une édition sans texte sur les marges.

24. دستور « La règle », recueil des lois et règlements en vigueur dans l'Empire ottoman. Réimpression du 4e volume. — 2e appendice, formant le 6e volume du recueil. — 3e appendice, formant le 7e volume. — Imprimerie Maḥmoud-Éfendi. 1299-1300.

Voyez *Bibliographie ottomane*, dans le *Journal asiatique* de 1882, n°s 8 et 9.

25. رسالة عقائد الإسلام « Traité des dogmes de l'islamisme », démonstration de l'unité de Dieu, de la prophétie, etc. Chez Djélîl-aga. 1300. Prix : 10 piastres.

26. رسم تمغا قانونى «Loi sur la perception du droit de timbre», accompagnée de sa traduction en français. 1300.

27. رهبر قوانين «Le guide des lois», table raisonnée des matières contenues dans les quatre volumes du *Destour* ou Recueil des lois et règlements ottomans, par ʿAbd-ur-Raḥmân Ḥaqqî-Éfendi, greffier à la section civile de la Cour d'appel de Constantinople. Imprimerie Mihran. 1300.

28. رهبر مصالح عدليه «Le guide des affaires judiciaires», donnant, d'après les lois, les solutions probables des procès et des actions litigieuses. Imprimerie Mihrân. 1301. Prix : 12 piastres.

29. رهبر نجات «Le guide du salut», paru par livraisons. Tome II, 1299, prix : 13 piastres. Tome III, 1300; prix : 10 piastres. Chez Esʿad-Éfendi.

Pour le tome I, voyez *Bibliographie ottomane*, 1882, n° 12.

30. زبدة الأجوبة من المجلّة للاحكام العدليه (*sic*) «Quintessence des réponses, au sujet du code civil», par Aḥmed Luṭfî-Éfendi, président du tribunal de commerce de Sérès. 1er fascicule. Chez le libraire Chéïkh ʿAbdullah Chukri-Éfendi, au bazar des graveurs, à Stamboul. Prix : 6 piastres.

31. شرح عقائد ترجمسى «Traduction turque du commentaire des ʿ*Aqâ'id* ou traité des dogmes musulmans», par Son Exc. Sirri-pacha, gouverneur-général de la province de Trébizonde. 2e vol. 4e partie. 1301.

32. شرح قانون تجارت «Commentaire sur le code de commerce», par Son Exc. Vahan-Éfendi, sous-secrétaire d'État au ministère de la justice. 1299. Prix : 6 piastres.

33. شرح قانون تجارت «Commentaire sur le code de commerce», section des faillites, par Costaki-Éfendi Alexiadis, élève de l'école impériale de droit. Chez Sérâfim-Éfendi. Imprimerie Mahmoud-bey. 1301. Prix : 15 piastres.

34. شرح قانون جزا «Commentaire sur le code pénal», par Simon-Éfendi Tinghir. Réimpression en un seul volume. 1299. Prix : 25 piastres.

Cf. *Bibliographie ottomane*, 1880, n° 25, et 1882, n° 19.

35. شرح مجلّه «Commentaire sur le code civil», traduit en arabe par le Dr Élias Maṭar, professeur d'hygiène à l'école impériale *mulkiyyé* (d'administration). Chez Sérâfim-Éfendi. 1299. Prix : 17 piastres.

36. شمائل شريف «Les vertus du prophète», traduit de l'arabe par Éyyoub Çabri-bey, directeur des écoles secondaires de la marine. 1299.

L'original est probablement le *Chémâ'il en-Nébi* de l'imam Abou-ʿÎsa Mohammed ben Sama, souvent commenté et traduit (Hadji-khalfa, t. IV, p. 70, n° 7640).

37. عسكرى جزا قانوننامهٔ همايونى «Code pénal militaire» pour les troupes impériales ottomanes; nouvelle édition. Chez Qarabet-agha. 1300. Imprimerie de l'École militaire.

38. عقائد الإسلام «Les dogmes de la foi musul-

mane », exposé des principes de l'islamisme, en turc, par Ibrâhim Nâṭiqi-Éfendi, membre du Conseil des investigations légales تدقيقات شرعيه. Se trouve à la librairie de l'instruction publique, près du *turbé* du sultan Maḥmoud. 1300. Prix : 10 piastres.

39. علم الدين « La science de l'islamisme », Vol. II et III. Le Caire. 1299.

40. عمدة الإسلام « L'appui de l'islamisme », catéchisme musulman, demandes et réponses, à l'usage des écoles; par Midhat-Éfendi, rédacteur au conseil d'administration de la Direction de l'impôt foncier. 2ᵉ et 3ᵉ édition. A la librairie de Stamboul. Imprimerie Mahmoud-bey. 1300-1301.

41. فتاوى « Recueil de décisions juridiques (*fetva*) » des tribunaux du *chériʿ*, publié par ordre de S. A. le chéïkh-ul-Islam. Chez Esʿad-Éfendi. 1300.

Sur les points de jurisprudence qui ne sont pas traités dans les livres spéciaux de doctrine, choisis et recueillis par une commission spéciale.

42. فتح البارى بشرح البخارى « Révélation du Créateur touchant le commentaire du *Recueil des traditions* de Bokhâri », par Abou'l-Fadhl Ahmed ben ʿAli ben Ḥadjar El-ʿAsqalâni; précédé de l'ouvrage intitulé : خلاصة تذهيب تهذيب الكمال فى أسماء الرجال « Abrégé du livre de *l'Aurification appliquée* au Tehzîb el-kémâl, sur les noms propres d'hommes (surtout des traditionnistes) », par feu Çafi-uddin Ahmed ben ʿAbdallah ben Abiʿl-Khaïr el-Khazradji el-Ançâri

es-Sa'idi. Publié à Boulaq aux frais du nabab de Bhopal (Çadîq Hasan Khan]. 1300.

Sur le premier de ces ouvrages, voyez Hadji-khalfa, t. II, p. 525. — Sur le second, le *Tezhîb tehzîb el-kémâl* de Dhéhébi, le *Tehzîb el-kémâl* de Yousouf Mezzi, et enfin le prototype de ces traités, le *Kémâl* de Nedjdjâr Baghdâdi, cf. Hadji-khalfa, t. V, p. 240 et suivantes.

43. فتح البيان في مقاصد القرآن «Révélation de l'exposition claire, au sujet du but du Qorân», commentaire du Livre sacré, par le nabab Mohammed Çadîq Hasan Khân Bahâdour, prince de Bhopal. Boulaq, imprimerie vice-royale. 1300.

Avec le commentaire d'Ibn-Khéthir sur les marges. Sur ce dernier, voyez Hadji-khalfa, t. II, p. 349, n° 3185.

44. فرائد الفرائض «Les questions singulières du partage des héritages», par Es'ad-Éfendi, avocat; traité complet sur ce sujet. Chez Arakel-Éfendi. 1301. Prix : relié, 25 piastres.

45. قريمى زاده مجموعسى «Le recueil de Qyrymi-zâdèh», exposé de la doctrine religieuse à l'égard du code pénal, par feu Qyrymi-Zâdèh Ahmed Réchîd-Éfendi. Avec les approbations du Chéïkh-ul-Islâm Hasan Fehmi-Éfendi et de Khalîl-Éfendi. Chez Arakel-agha. 1300. Prix : 20 piastres.

46. كتاب الأحكام السلطانية «Le livre des statuts impériaux», par le grand cadi Abou'l-Hasan 'Ali ben Mohammed el-Mâwerdi. Le Caire, imprimerie du journal *Waṭan*. 1299.

Sur cet ouvage du célèbre jurisconsulte châfi'ïte, voyez

Hadji-khalfa, t. I, p. 171; n° 150; Ibn-Khallikan, *Biographical Dictionary*, trad. de Slane, t. II, p. 225 et 227, note 6.

47. مرآة المناظرة «Le miroir de la dispute», traité en vers sur la controverse, abrégé d'après le *risâlèh* de Guélemboli. Avec les approbations de Sâmi-pacha et d'Ahmed Chirvân-Éfendi. Imprimerie Esʿad-Éfendi. 1299. Prix : 100 paras.

48. لوامع الدقائق في ترجمة مجامع الحقائق «Les minuties brillantes, traduction du Recueil des vérités», traité de droit canonique musulman. Traduction turque du *Medjâmiʿ el-Haqâïq*, d'Abou Saʿïd Khâdémi, par Ahmed Hamdi-Éfendi, membre du conseil supérieur de l'instruction publique. Suivi de plusieurs traités du même auteur sur la logique, la controverse, etc. Imprimerie Esʿad Éfendi. 1300. Prix : 15 piastres.

Le titre seul du *Medjâmiʿ el-Haqâïq* est cité par Hadji-khalfa, t. V, p. 382, n° 11393.

49. مجلّه شرحى «Commentaire du code civil», par ʿAbd-us-Settâr Éfendi, membre de la commission de rédaction du code civil. Fascicules XIV et XV, contenant le commentaire du livre *Kéfâlèt* ou de la caution. 1300.

Cf. Bibliographie ottomane, 1882, n° 26, où, par inadvertance, on a imprimé ʿAbd us-Sabbâr pour ʿAbd-us-Settâr.

50. مجموعه «Recueil» contenant les circulaires et les pièces officielles interprétant l'appendice au code pénal et certains articles des autres codes, par Hu-

séin Hâmid-bey, conseiller à la Cour d'appel (section de la cour criminelle). 1300.

51. محررات سامیه وعدلیه «Circulaires du grand-vizir et du ministre de la justice», relatives à l'interprétation des codes d'instruction criminelle et pénal. 1301. Prix : 15 piastres.

52. محررات عدلیه عمومیه «Circulaires du ministère de la justice» et arrêts de la Cour de cassation et du comité consultatif de la justice (*Endjumèn-i ʿadliyyé*), par ʿAbd-ur-RaḥmânHaqqi-Éfendi, greffier de la section civile de la cour d'appel. Paraît en fascicules, une fois tous les dix jours. Chez Qarabet-Éfendi. 1301. Prix : 2 piastres par fascicule.

53. مدافعه «La réfutation», plaidoyer en faveur des frères de la foi contre ceux qui excitent les musulmans à se convertir au christianisme, avec un précis historique des débuts de cette dernière religion, par Ahmed Midhat-Éfendi. 1 vol., 620 pages. Imprimerie du journal *Terdjumân-i Haqiqat*. 1300. Prix : 10 piastres.

54. مدافعه‌یه مقابله‌یه مدافعه «Comparaison avec la réfutation, réfutation de la comparaison», controverse religieuse avec les prédicateurs chrétiens, par Ahmed Midhat-Éfendi. Imprimerie du *Terdjumân-i Haqîqat*. 1301. Prix : 10 piastres.

Forme la suite de l'ouvrage précédent, et est consacré à la réfutation des arguments des missionnaires américains.

55. مدخل علم حقوق «Introduction à la science

du droit», par Sâbit-Éfendi, élève de l'école de droit. 1301.

56. مدخل فقه «Introduction à l'étude de la jurisprudence religieuse», par ʿAbd-us-Settâr Éfendi, professeur à l'école impériale de droit et membre du comité de rédaction du code civil. 1299.

57. مرآت مجلّه «Le miroir du code civil», commentaire perpétuel du *Medjellé*, compilation d'après les meilleurs et les plus célèbres recueils de jurisprudence religieuse, par le molla Masʿoûd-Éfendi, ancien mufti de Qaïçariyyé. Grand in-8°, 870 pages. Imprimerie *ʿosmaniyyé*. 1299.

58. مراصد الحكم وشمّة الاسرار «Observatoires des sages préceptes, et parfum subtil des mystères», par le molla Haïder-Éfendi. Chez Sérâfim-Éfendi. 1301. Prix : 5 piastres.

Sur les paroles d'ʿAli fils d'Abou-Talib, traduites en turc, et sur certaines traditions du Prophète relatives aux dogmes musulmans.

59. مرقات مرآت علم لدنى فى مناقب عبد القادر كيلانى «Les degrés du miroir de la science mystique, touchant les vertus d'ʿAbd-el-Qâder Guilâni», panégyrique du célèbre fondateur de l'ordre religieux des Qâderiyyés, traduit de l'arabe en turc sur un manuscrit apporté de Baghdad, par Suléiman-Hasbi-Éfendi, bibliothécaire de S. M. le Sultan. Imprimé en deux couleurs à l'imprimerie *ʿosmaniyyé;* petit in-8°, 312 pages. Encadrements rouges. Prix : 11 piastres.

60. مصحف شريف « Coran », photographié d'après l'écriture du calligraphe Chékèr-zâdèh. Imprimerie *ʿosmaniyyèh.* 1299. Prix : 12 piastres.

61. معاشات قرارنامه‌سی « Décision relative aux traitements des fonctionnaires », et aux pensions civiles et militaires de disponibilité, de retraite et d'indigence. Chez Arakel-Éfendi. 1300. Prix : 5 piastres.

62. معاهدات مجموعه‌سی « Recueil des traités » conclus par la Sublime-Porte avec les puissances étrangères, publié par ordre de S. M. le Sultan. Tome IV. 1299. Prix de chaque volume, composé de 20 livraisons : 30 piastres.

Voy. *Bibliographie ottomane*, 1882, n° 174.

63. معیار العدالة « L'étalon de l'équité », *vade-mecum* du juge en matière pénale, d'après les doctrines de la jurisprudence canonique (*chériʿat*), compilé et traduit des meilleurs ouvrages de droit musulman, par le molla Eumèr Hilmi-Éfendi, membre de la commission de rédaction du code civil, professeur à l'école de droit, etc. 1301.

64. معین الحکام « L'aide des juges » en ce qui concerne la décision à prendre entre les dires des deux parties, dans la jurisprudence religieuse (rite d'Abou-Hanifa). Imprimerie de Boulaq. 1300.

65. مفتاح العقائد « La clef des articles de foi », exposé des dogmes de la religion musulmane, par Hadji Méhemet Tevfîq-Éfendi, fils de Tcherkess-

chéïkhi, et cadi de Constantinople. Imprimerie Mihran. 1301. Chez Arakel-Éfendi. Prix : 4 piastres.

65 (*bis*). مفتاح المجلّة «La clef du code civil», dictionnaire des termes techniques du droit ottoman employés dans le Medjellé. 1300. Prix : 10 piastres.

66. مقامهٔ أدبيّه بوظائف عدليّه «La séance littéraire, sur les devoirs des magistrats de l'ordre civil», par Méhemet Hilâl-Éfendi, ancien président de la section des appels correctionnels de la cour d'appel du Yémen, aujourd'hui en la même qualité à Angora. En turc, avec la traduction arabe en regard. Chez Sérâfim-Éfendi. 1299. Prix 50 paras.

67. ملجاء القضاة عند ترجيح البيّنات «Le refuge des cadis, lors du choix à faire entre les divers ordres de preuves», par Abou-Mohammed Khâtim-Baghdâdi, traduit en turc par le Chéïkh-ul-islâm Féïzh-ullâh Nâfiz-Éfendi, auteur des *Fétâvâ-ï Féïzhiyyèh*, sous le titre de درة الحكمات «la perle des procès». Chez Esʿad-Éfendi. 1300. Prix 15 piastres.

Cet ouvrage est le même que celui qui est mentionné par Hadji-khalfa, t. VI, p. 109, n° 12865. Il faut lire, dans le titre, تعارض au lieu de ترجيح ; le nom de l'auteur serait Ghânim au lieu de Khâtim.

68. منشآت حقوق «Éléments du droit», par Hasan Hifzhi Éfendi, avocat, émigré de Morée et de Larisse ; guide pratique à l'usage des avocats. Chez Arakel-Éfendi. 1300. Prix : 20 piastres.

69. نزل الابرار بالعلم المأثور من الأدعية والأذكار «Présent fait aux gens pieux, sur la science dérivée des prières

et des litanies », par le seïd Mohammed Çadiq Ḥasan-khân Bahâdour, nabab de Bhopal. Imprimerie du journal *El-Djéwâïb*. 1301.

70. نسمات الأسحار « Zéphirs du matin », d'Ibn-ʿÂbidîn (Séyyid Mohammed), sur le droit hanéfite, imprimé pour la première fois; commentaire de l'ouvrage intitulé إفاضة الأنوار على أصول المنار « L'effusion des lumières sur les principes du *Phare* ». 296 pages. Imprimerie d'Esʿad-Éfendi. Prix : 15 piastres.

Sur le *Menâr el-anwâr* (Le phare des lumières) de Néséfi et ses nombreux commentaires, voyez Hadji-khalfa, t. IV, p. 121, n° 12907.

71. هداية الطالبين « Le guide des chercheurs », traité des principes, des mystères et des règles de l'ordre monastique des Naqychbendis, par Mevlânâ Abou-Saʿïd, disciple et continuateur d'Âbd-ullah Dehlévi; traduit du persan en turc. Sur les marges : Recueil de conseils moraux à l'adresse des adeptes. Imprimerie d'Esʿad-Éfendi. 1299. Prix : 4 piastres.

2. LITTÉRATURE, MORALE, POÉSIE.

72. آتشپاره « L'étincelle », recueil d'environ vingt-trois pièces de vers publiées sous différents titres et composées par Mouʿallim (le professeur) Nâdji, un des rédacteurs du journal *Terdjumân-i Haqiqat*. Chez Arakel-Éfendi. 1301.

73. اتمام تمييز « Complément de l'ouvrage intitulé : *Discernement* », par Mahmoud Esʿad-Éfendi. 1299.

Fait suite à divers ouvrages publiés à l'occasion du *Bélâghat-i ʿosmâniyyèh* de Djevdet-pacha. Voyez, dans la *Bibliographie ottomane* de 1882, le n° 48, et plus loin, les titres *Ikmâl-i Témyîz* (n° 84) et *Bélâghat-i osmâniyyèh* (n° 92).

74. آثار پريشان «Œuvres éparses», par Nâmiq-Kémal-Éfendi. 5e et 6e fascicules. Chez Qarabet-agha. Prix de chacun : 40 paras. 1299-1300.

Voy. *Bibliographie ottomane* de 1882, n° 33.

75. أدب الدنيا والدين «Les règles du monde et de la religion», par l'imâm Abou 'l-Ḥasan ʿAli ben Moḥammed Mâwerdi. Imprimerie du journal *El-Djéwaïb*. 1299. 286 pages. Prix : 15 piastres.

Sur cet ouvrage, voyez Hadji-khalfa, t. I, p. 219, n° 329; Ibn Khallikân, *Biographical dictionary,* t. II, p. 225.

76. اربع رسائل «Quatre traités» en arabe, par l'imâm Abou-Mançoûr et-Taʿâlibi. Imprimerie du journal *El-Djéwâïb*. 1301.

Ce recueil comprend :

1° Des extraits de l'ouvrage intitulé المحاضرة والتمثيل «La conversation et l'assimilation»;

2° Des extraits du livre appelé المبهج «Ce qui égaie» (Hadji-khalfa, t. V, p. 367, n° 11340);

3° Des extraits du سحر البلاغة وسرّ البراعة «La magie de l'éloquence et les mystères de la supériorité» (Hadji-khalfa, t. III, p. 584, n° 7054);

4° Des extraits de l'opuscule intitulé : النهاية في الكناية «La somme de la métonymie» (Hadji-khalfa, t. VI, p. 404, n° 14099).

77. اسئلهٔ حکمیه « Questions philosophiques », par le khodja Ishaq-Éfendi; suivi du petit traité connu sous le nom populaire de قرنجه قپودان « le capitaine-fourmi ». 2ᵉ édition. Chez Saʿid-Éfendi, à la mosquée de Bayézid. 1301. Prix : 1/4 de medjidié.

78. أساس البلاغة « La base de l'éloquence », sur la lexicographie, par l'imâm Djâr-ullah Abou'l-Qâsim Maḥmoûd ben ʿOmar Zamakhchari. Texte arabe, publié sous la direction de Mohammed Bélîsi et de Mouçtafa-Éfendi Wehbi; 2 vol. 337 et 370 pages. Imprimerie *Wehbiyyèh*, au Caire. 1300. Prix : 20 francs.

Cf. Hadji-khalfa, t. I, p. 264, nº 563.

79. استانبولده بر سنه « Une année à Constantinople », par Méhémet Tevfîq. En 12 fascicules formant 2 vol. in-8ᵒ. Imprimerie Aramian. 1299. Se trouve chez Arakel-Éfendi. Prix de chaque fascicule : 100 paras.

Livraisons parues :

1ᵒ تاندر باشی « Le coin du poêle », scènes d'hiver.

2ᵒ حلوا صحبتی « Les conversations du *halvâ* ».

3ᵒ كاغدخانه « Les eaux douces d'Europe ».

4ᵒ رمضان كيجه لرى « Les nuits du Ramazan ».

5ᵒ استانبول اقشا محيلرى « Les noctambules de Stamboul », avec des détails sur les cabarets existant anciennement à Constantinople.

6ᵒ كلين اوطهسى « La chambre de l'épousée ».

80. اسكندريه كتبخانهسى « La bibliothèque d'A-

lexandrie », livre relatif aux versions circulant parmi le peuple touchant l'incendie de cette bibliothèque, et démontrant la fausseté des publications des ministres protestants, par Méhemet Mançoûr-bey, ancien *muâvin* en retraite du Conseil d'État. Chez ʿArakel-Éfendi. 1301. Prix : 100 paras.

81. أعجب العجب « Le grand étonnement », commentaire du poème de Chanfara connu sous le nom de *Lâmiyyet el-ʿArab*, par Maḥmoûd ben ʿOmar Khârezmi Zamakhchari, avec un autre commentaire par Abou 'l-ʿAbbâs Mohammed ben Yézîd Moberred, suivi d'un commentaire sur la مقصورة دريدية du chéïkh Abou-Bekr Mohammed ben el-Hasan Ibn Doréïd El-Ardi; des *séances* de Zéïn-uddîn Abou-Ḥafç ʿOmar ben Mozhaffer ben ʿOmar el-Wardi, de ses opuscules et de son diwan; et enfin du diwan et des opuscules d'Abou'l-Ḥasan Ismâʿîl ben Saʿd ben Ismâʿîl el-Wehbi, connu sous le nom d'El-Khachchâb. 1 vol. de 400 pages. Imprimerie du journal *El-Djéwâïb*. 1300. Prix : 50 piastres.

Le *ʿAdjeb ul-ʿadjeb* de Zamakhchari est mentionné par Hadji-khalfa, t. V, p. 296, n° 11025, mais le bibliographe ottoman ne parle pas du commentaire de Moberred. — Sur la *Maqçoûra* d'Ibn-Doréïd, voyez Hadji-khalfa, t. VI, p. 93, n° 12807.

82. آفاق « Les horizons », recueil de morceaux littéraires et scientifiques. 3e fascicule. Chez ʿArakel-Éfendi. 1300. Prix : 3 piastres.

83. آفاقه برنظر « Un regard sur les horizons », cri-

tiques et jugements littéraires sur l'ouvrage intitulé : *Zévâl-i ʿèchq* « La fin de l'amour ». 1301. Prix : 5 piastres.

84. اكمال تمييز « Complément du *Discernement* », sur l'éloquence ottomane, par ʿAli Sédâd-bey. 1299.

Voyez plus loin la notice de l'ouvrage intitulé : بلاغت عثمانيه (n° 92) et le n° 107.

85. امثال العرب « Proverbes arabes », par Mofaḍḍal Ḍabbi, suivi du traité intitulé : أسرار الحكماء « Les secrets des sages », par Yâqoût Mostaʿçémi ; 165 pages. Imprimerie du journal *El-Djéwâïb*. 1300. Prix : 10 piastres.

Mofaḍḍal ibn Mohammed, de la tribu de Ḍabba, est l'auteur du recueil d'anciens poèmes arabes appelé *Mofaḍḍaliyyèh*. Voyez sur ce personnage. les notes de la traduction d'Ibn Khallikan par de Slane, t. III, p. 26, note 3; le *Diwan d'Amro'l-kaïs*, du même auteur, p. 117; Yâqout Mostaʿçémi est le célèbre calligraphe Djémâl-uddîn Yâqout, surnommé *Qiblet-ul-kouttâb;* on peut consulter à ce propos le *Tohfet-ul-Mouhibbîn,* d'Abou 'd-dâʿi Yâqoub ben Hasan surnommé Sérâdj-el-Husna (manuscrit de la Bibliothèque nationale, suppl. persan, n° 386, f° 68 v° et suiv.).

86. الأنس المعنوى « La société spirituelle », commentaire sur le *Mesnévi* de Djélâl-uddîn Roûmi, par El-Hadj Méhémet Fevri-Éfendi, ancien *naïb* de Jérusalem, puis *mufti* d'Andrinople. 1300.

87. انسانيت « L'humanité », ouvrage écrit pour les femmes, par Mahmoud Djélâl-uddîn-bey ; 32 feuillets. 1299. Prix : 2 piastres.

88. ایکی احباب چاوشلر « Les deux sergents amis », pièce de théâtre. Chez Arakel-Éfendi. 1301. Prix : 8 piastres 1/2.

Histoire de deux sergents connus par leur bravoure et leur zèle, qui tombent dans le malheur à la suite de machinations d'envieux jaloux de voir la vertu récompensée; mais leur honneur est sauvé par un officier juste, et l'envie finit par être punie.

89. ایکی ببك « Les deux pupilles des yeux », comédie, sur les ruses et les tromperies des femmes. Chez Arakel-Éfendi. 1300. Prix : 3 piastres 1/2.

90. ایکی کلین اوطهسی « Deux chambres de jeunes épouses », par Tavfîq-Éfendi, rédacteur du journal *Terdjumân-i Haqîqat*. 1301.

91. البرهان المؤيّد « La preuve favorisée », en arabe, par le séïd Aḥmed Réfâ'î Huséïni, publié par les soins du molla Moḥammed Çâlih Huséïni, de Damas, précédé d'une biographie de l'auteur. Imprimerie Mihran. 1301.

92. بلاغت عثمانيّه « Essai sur l'éloquence ottomane », leçons faites aux élèves de l'école de droit, par Ahmed Djevdet-pacha, ministre de la justice. — Deuxième édition, 120 pages en 3 fascicules. Imprimerie 'osmaniyyèh. 1299.

Voyez *Bibliographie ottomane* de 1882, n° 48. — D'autres fascicules ont encore paru postérieurement à ceux dont la réimpression est signalée ici; nous citerons notamment le huitième fascicule, qui contient le texte de l'opuscule intitulé : سروری مجموعهسی « Recueil de Servéri » dont les exemplaires sont fort rares.

93. بهاریه «Poème printanier», par le molla Châkir Âgâhi-Éfendi, professeur d'arabe et de persan à l'école des arts et métiers. Chez Es'ad-Éfendi. 1299. Prix : 50 paras.

*94. بو آدم «Voilà l'homme!», recueil d'historiettes et de contes plaisants, par Tevfîq-Éfendi, l'un des rédacteurs du journal *Vaqit*, ancien rédacteur des journaux comiques *Tchâïlaq* et *Léṭâïf-i Asâr*. Fascicules 1 à 3, contenant 196 nouvelles. 1299-1300.

95. بین الادبا مصادمهٔ افکار «La lutte des opinions entre les littérateurs», revue consacrée à la polémique littéraire et dirigée surtout contre l'école de Kémâl, Sa'îd, 'Abd-ul-Ḥaqq Ḥâmid et Suréyya. Chez Sérâfim-Éfendi. 1300. Prix : 100 paras.

Il n'a paru que la première livraison.

96. پروسیاده عسکرلك عالمی «Le monde militaire en Prusse», roman satirique. Par fascicules, chez 'Arakel-Éfendi. 1299. Prix de chaque livraison : 60 paras.

97. التألّد والتطريب «La stupéfaction qui fait cligner de l'œil», brochure en arabe. Le Caire, imprimerie Castelli. 1299. Prix : 10 paras égyptiens.

98. تحفة الأدبيه لأولاد الوطنيه (*sic*) «Présent littéraire fait aux enfants de la patrie», par Suléiman-Éfendi, professeur à l'école normale de Salonique. 1301.

99. تحفة الافكار « Présent fait aux idées », poésie persane, imitation par Mîr ʿAli-chîr Névâï du *Deryâ-i èbrâr* (La mer des dévôts), poème de Mîr Khosrev Dehlèvi, traduit en turc par Fâïq-bey. 1301.

100. تحفة السفرة الى حضرة البررة « Le cadeau fait à ceux qui voyagent avec les personnes pieuses », par Muhyi ed-dîn Ibn el-ʿArabi, en arabe. Chez Hadji Mouçtafa Éfendi Eghînli, au bazar des papetiers, à Stamboul. 1300. Prix : 2 piastres.

Sur cet ouvrage, et sur un autre portant le même titre, de Djèlâl eddîn Ahmed Sakhâwi, voy. Hadji-khalfa, t. II, p. 228, n° 2592.

101. تحليل حلّ « Analyse de l'ouvrage appelé *Hall*, réponse à la brochure qui porte le titre de حلّ تعليقات (voyez plus loin n° 124), par ʿAbd-ur-Rahmân Suréyya, rédacteur du *Djéridé-ï ʿaskériyéh;* 85 pages. Imprimerie Mihran. 1299. Prix : 1/4 de medjidié.

102. تخرج خرابات « Extrait des poésies bachiques » de feu Ziya-pacha, par Méhèmet-Tevfîq-Éfendi. Imprimerie d'Abou'r-Riya Tevfîq-bey. 1301.

103. ترجمة تلخيص « Traduction du *Telkhîç* », traduction turque, commentaire et analyse des vers cités dans cet ouvrage et dans son commentaire abrégé, par feu Abou'l-ʿIçmêt Mouçtafa ʿIçâm-uddîn. Imprimerie d'Esʿad-Éfendi. 1299. Prix : 20 piastres.

Sur le *Telkhîç el-Miftâh*, traité abrégé de la rhétorique de Khatîb Dimichqy, cf. Hadji-khalfa, t. II, p. 402, n° 3541.

104. ترجمة شمائل « Traduction du traité intitulé :

Les vertus du prophète » de Abou-ʿÎsa Moḥammed Termedhi, par Eyoub Çabrî-bey, directeur de l'école secondaire navale. Association des libraires ottomans. 1299.

Cf. Hadji-khalfa, t. IV, p. 70, n° 7640.

105. ترجيع بند «Poème en strophes» composé par Châkir Âgâhi Éfendi, professeur d'arabe et de persan à l'école des arts et métiers. Paru en *variétés* dans le *Terdjumân-i Haqîqat.* Chez Esʿad-Éfendi. 1299.

Sur l'espèce de poème appelé *terdjîʿ-bènd,* voyez Garcin de Tassy, *Rhétorique et prosodie,* etc., 2ᵉ éd., p. 375.

106. تصحيح أخلاق «La correction des mœurs». Chez Sérâfim-Éfendi. 1299. Prix : 3 piastres.

107. تعليقات بلاغت عثمانيه «Appendice à l'*Éloquence ottomane*», par ʿAbd-ur-Raḥmân Suréyya, rédacteur en chef du *Djéridé-ï ʿaskériyyèh.* In-8°, 59 pages. Imprimerie dudit journal. 1299.

Complément du *Bélâghat-i ʿosmâniyyèh* de Djevdet-pacha; voyez ci-dessus, n° 92.

108. تعليم ادبيات «L'enseignement des belles-lettres», par Ekrèm-bey Rédjâi-Zâdèh, membre du Conseil d'État. Résumé du cours fait par lui à l'école impériale civile (*mulkiyyèh*), t. I, première partie; petit in-8°, 397 pages. 1299. Prix : cartonné, 20 piastres.

Deuxième édition, corrigée. La première, lithographiée, avait paru en 1296.

109. تمییز تعلیقات «Le discernement appliqué à l'*Appendice*», examen critique de l'opuscule d'ʿAbd-ur-Raḥmân Surréyya qui porte le titre de تعلیقات «Appendice» (voyez ci-dessous n° 1‍4), par El-Hâdj Ibrâhim, membre du conseil d'administration du ministère de l'Evqâf. In-8°, 22 pages. Imprimerie ʿ*osmaniyyèh*. 1299. Prix : 50 paras.

110. تنبللرك معاشقەسی «L'amour réciproque des paresseux», traduction d'un roman nouveau. En 4 fascicules. 1300.

111. تهذیب الأخلاق وتطهیر الأعراق «La correction des mœurs et la purification des passions», par Abou ʿAli Aḥmed ben Moḥammed Ibn Miskawéïhi Râzi. Le Caire, imprimerie Castelli. 1299. Prix : 5 piastres égyptiennes.

Cf. Hadji-khalfa, t. II, p. 476, n° 3770.

112. توسّل «L'intercession divine», commentaire en turc sur le poème du *Borda*, par feu Méhémet Mekki-Éfendi, ancien chéikh ul-islam, avec la quintuplation (*takhmîs*) du même auteur. Imprimerie Esʿad-Éfendi. 1300. Par fascicules; prix de chacun : 40 paras.

113. ثبات العاجزین «La constance des faibles», traité des croyances et de la morale musulmanes, par le derviche naqychbendi Çofou Allâh-yâr, en turc djaghatéen, publié par le chéikh Suléiman-Éfendi de Bokhara. Imprimerie ʿ*osmaniyyèh*. 1300. Prix : 7 piastres.

114. ثمرات الحيات «Les fruits de la vie», diwan ou recueil des poésies arabes de Ḥasan-Ḥusni. 2 vol. Le Caire, imprimerie du journal *Waṭan*. 1300. Prix 20 francs.

115. جزمى «Djazmi», roman historique, par Kémâl-bey, gouverneur de Mételin. Fasc. 3 à 6. Chez Sérafim-Éfendi. Imprimerie Mihran. 1299-1301. Prix de chaque livraison : 5 piastres.

Voyez *Bibliographie ottomane* de 1880, n° 109.

جلاد «Le bourreau», roman paru en feuilletons dans le *Terdjumân-i Haqîqat;* par fascicules. 1301. Prix de chaque livraison : 60 paras.

117. جمل منتخبهٔ كمال «Phrases choisies de Kémâl», recueil de morceaux dus à la plume de Kémâl-bey, recueillis par Abou'z-Ziyâ Tevfîq-bey; 80 pages. Imprimerie d'Abou'z-Ziyâ. 1299. Prix : 5 piastres.

118. جركس اوزدنلرى «Les Euzdens (chefs de clan) des Circassiens», drame en trois actes, par Aḥmed Midhat-Éfendi. Publié en feuilletons dans le *Terdjumân-i Haqîqat*, et tiré à part, 1301.

119. حازم بك يا خسود هدكر «Ḥâzim-bey, ou l'homme vil», drame turc, par le professeur et poète Nâdji-Éfendi. 1299. Prix : 5 piastres.

120. حديقهٔ الادبا «Le jardin des littérateurs», publié par Émîn ʿOsman-bey, petit-fils de feu ʿOsman-pacha, *vâli* de Qonyèh et lui-même fils de l'ancien

grand vizir Réouf-pacha, 1er recueil. Extrait des œuvres des auteurs contemporains (Chinâsi, Kémâl, Ekrèm, etc.). 1299.

121. حكايات منتخبه « Historiettes choisies », destinées à l'enseignement des enfants de l'Hospice général, par le commandant Rif'at-bey. 3e édition, petit in-8°, 79 pages. Imprimerie Mihran. 1299. Prix : 2 piastres.

122. حكايۀ فرحبخش « Une histoire réjouissante », nouvelle, par Mufti-Zâdèh Mouçtafa Ḥayâti-Éfendi de Baïbourt. 1299. Prix : 50 paras.

123. حكمت « La sagesse », diwan ou recueil des poésies, en turc djaghatéen, de khâdjah Aḥmed Yasâwî, surnommé *Sultân el-'Ârifîn* (ve siècle de l'hégire), publié et corrigé par le chéïkh Suléïman-Éfendi de Bokhara. Imprimerie *'osmaniyyèh*. 1300. Prix : 12 piastres 20 paras.

124. حلّ تعليقات « Solution des problèmes posés dans le *Ta'liqât* », brochure en réponse à l'ouvrage d''Abdur-Raḥman Suréyya, intitulé : *Ta'liqât* ou Appendice à l'éloquence ottomane, par un élève de l'école de droit. 1299. Prix : 50 paras.

Voyez plus haut, n° 107.

125. حلبة الكميت في أوصاف الخمر « L'hippodrome du vin rouge, sur les qualités de cette boisson », par Chems ud-Dîn Moḥammed ben Hasan Nawwâdji, sur les vertus du vin et l'apologie des échansons et

des convives; 385 pages. Le Caire, imprimerie du journal *El-Waṭan*. 1299.

Cf. Hadji-khalfa, t. III, p. 106, n° 4607.

126. حلية خاقانى « L'ornement de Khâqâni », pièce de vers (*mesnévi*) célèbre du poète turc Méhemet-bey Khâqâni, sur les vertus du Prophète. En petits caractères. Chez ʿArakel-Éfendi. 1299. Prix : 110 paras.

Ce poème porte encore le titre de الحلية النبوية « l'ornement prophétique » (Hadji khalfa, t. III, p. 113, n° 4637). D'après le bibliographe ottoman, l'auteur mourut en 1007 = 1597-1599 (*ibidem*); selon d'autres, il vécut jusqu'en 1015 = 1606 (Hammer Purgstall, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, t. III, p. 139.

127. جوجعلره كيجه اكلنجهسى « Amusement du soir pour les enfants », conseils et préceptes moraux, par Méhemet Chems-ud-Dîn. 1299.

128. خانملر « Les dames », livre à l'usage des femmes. Premier fascicule. Chez ʿArakel-Éfendi. 1300. Prix : 3 piastres.

129. خمس رسائل « Cinq traités », publiés par l'imprimerie de l'*El-Djéwâib*, 264 pages. 1301. Prix : 15 piastres.

Ce recueil contient les ouvrages suivants :

1° الإيجاز والإعجاز « La concision et la production des chefs-d'œuvre », par Abou-Mançoûr et Taʿâlibi en-Nisâbouri;

2° برد الأكباد فى الأعداد « Le rafraîchissement des cœurs, sur les nombres » (dits et faits mémorables

relatifs aux nombres), par le même; cf. Hadji-khalfa, t. II, p. 42, n° 1771;

3° منتخبات البيان والتبيين «Extraits sur l'exposition et la démonstration», par Abou'l-Mékârim ʿAmr ben Baḥr el-Djâhezh;

4° أحاسن المحاسن «Les beautés de la morale», par Abou'l-Hasan ben Hoséïn Rakhdji;

5° غاية الإرب فى معانى ما يجرى على ألسن العامّة فى محاوراتهم وامثالهم من كلام العرب «Le comble de l'intelligence, en ce qui concerne la signification des locutions et des proverbes arabes vulgaires», par Abou Ṭâleb Mofaḍḍal ben Salama.

130. دُر دانه خانم «La femme précieuse», nouvelle, par Ahmed Midhat-Éfendi. Paru en variétés dans le journal *Terdjumân-i Haqîqat.* 1299. Prix : 12 piastres.

131. دکبازلق «La fourberie», traduction turque des *Fourberies de Scapin*, de Molière. 1299. Prix : 2 piastres 1/2.

Fait partie du recueil des comédies de Molière traduites en turc par S. A. Ahmed Véfiq-pacha.

132. دورنامه «Lettre circulaire», pièce de vers. Chez Hasan-agha. Prix : 40 paras.

133. ديوان ابن الفارض «Le diwan d'Omar Ibn-el-Fâredh», texte arabe entièrement vocalisé et imprimé sur papier jaune. Le Caire, imprimerie d'Açlân Castelli. 1299. Prix : 2 piastres égyptiennes.

134. ديوان البحترى « Recueil des poésies de Boḥtori », texte arabe. Deux tomes en un volume; t. I, 259 pages; t. II, 262 pages. Imprimerie du journal *El-Djéwâïb*. 1300. Prix : 35 piastres.

Abou-ʿObâda Wélid ben ʿObaïd El-Boḥtori, surnommé الشاعر المُتَّلِق ou le « poète extraordinaire » vivait au IIIe siècle de l'hégire (Hadji-khalfa, t. III, p. 266, n° 5318; Ibn Khallikân, *Biographical Dictionary*, t. III. p. 657; Maçʿoûdi, *Prairies d'or*, trad. par M. Barbier de Meynard, t. VII, p. 154). La présente édition est faite sur un manuscrit ancien et vocalisé, copié à Tébrîz, en 424 (1033), par le calligraphe ʿAli ben ʿObaïd-Allah de Chirâz.

135. ديوان سيّد صبرى افندى « Diwân ou recueil des poésies turques de Çabri-Efendi », autrement dit Méhémet Émîn Çabri-Éfendi, d'Inéboli de Morée (Nauplie), publié pour la première fois par les soins d'Echrèf-bey, de Brousse. Grand in-8°, 80 pages. Imprimerie du *vilâyet* de Hudâvendiguiâr. 1299. Se trouve chez Sérâfim-Éfendi. Prix : 5 piastres.

Cf. Hammer-Purgstall, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, t. III, p. 369.

136. ديوان الطغرائي « Recueil des poésies de Toghrâï », l'auteur du *Lâmiyet el-ʿadjem;* texte arabe. Imprimerie du journal *El-Djévâïb*. 1300. Prix : 10 piastres.

Cf. Hadji-khalfa, t. III, p. 202, n° 5529.

137. ديوان ليلى خانم « Recueil des poésies de Léïla-Hânum », texte turc. Lithographié, in-8°, 118 pages. Imprimerie de la Société persane, à Vâlidé-Hân. 1299. Prix : 12 piastres.

L'écriture *nastaʿliq* de ce volume est de la main du calligraphe Mirza-Âghâ, Efchâr d'Ouroumiyyah, surnommé *Sâhib-qalam*. On peut consulter sur l'auteur, femme poète du commencement de ce siècle, l'histoire de la poésie ottomane de Hammer, t. IV, p. 526.

138. ذيل زبدۀ گلستان «Appendice à la quintessence du *Gulistân*». 1300. Prix : 3 piastres.

Voyez plus loin la notice de l'ouvrage intitulé : *Zubdé-ï Gulistân*.

139. ردّ تحليل «Réfutation du *Tahlîl*» (voyez plus haut, n° 110), par ʿAli Sédâd-bey, fils de Djevdet-pacha, élève de l'école de droit, Mahmoud Esʿad-Éfendi et Méhémet Fâïq-Éfendi. Réponse à l'opuscule d'ʿAbdur-Rahman Suréyya. 1299.

140. رسالۀ حیّ بن يقظان «Traité de Haï ben Yaqzhân» sur les mystères de l'Orient. Attribué par Hadji-khalfa à Ibn Sîna (t. III, p. 393, n° 6115). Le Caire, imprimerie Castelli. 1299. Prix : 2 piastres égyptiennes et 1/4.

141. رسالتان «Deux traités» en arabe, par Abou-Hayyân, le premier sur l'amitié sincère et le véritable ami في الصداقة والصديق, le second sur les diverses sciences في العلوم. Imprimerie de l'*El-Djéwâïb*. 1301.

142. الرياض المسكية للمكاتب الرشدية «Les parterres embaumés, à l'usage des écoles secondaires», par Mohammed Saʿd-ud-dîn Éfendi, savant de Damas; en arabe; contient des préceptes religieux et moraux,

des conseils sur l'éducation, etc. 1299. Prix : 12 piastres.

143. زبدهٔ گلستان « La quintessence du *Gulistan* », traduction et commentaire du chef-d'œuvre de Sa'di, avec notes marginales et interlinéaires. Par fascicules. Chez Arakel-Éfendi. 1299. Prix de chaque livraison : 60 paras.

144. زمزمه « Murmures », recueil de quelques-unes des poésies d'Ekrèm-bey, publié sous la direction d'Abou'z-Ziyâ Tevfîq-bey. 1299. 2e partie, 1301. Prix : 5 piastres.

145. سعادتلو فامليا « L'heureuse famille », roman, par Tevfîq-Éfendi Djoûdi-Zâdèh, secrétaire à la correspondance de la préfecture de police de Constantinople. Par fascicules. 1301.

146. شراره « Les étincelles », recueil de poésies de Mou'allim-Nâdji. Chez Arakel-Éfendi. Imprimerie Abou'z-Ziyâ. 1301.

147. شرح درر السعيد « Commentaire sur les *Perles de Sa'îd* », intitulé : الجوهر الفريد « le joyau unique », traduit en turc par 'Ali Behdjet-bey, employé à la direction général de la dette au ministère des finances. Chez Arakel-Éfendi. 1301. Prix : 60 paras.

148. شرح قصيدهٔ برده « Commentaire sur le poème du *Bordah* de Bouçîrî, par Méhémet Khaïri-Éfendi de Roustchouq. 1299.

149. شرح قصيدهٔ برده « Commentaire du *Bordah* »,

par feu Mekki-Éfendi, ancien chéïkh-ul-islam. Chez Es'ad-Éfendi. 1299. Prix : 10 piastres.

Contient en outre les gloses marginales de Kharpouti, le commentaire de Béïdhawî et celui de Chéïkh-Zâdèh. Sur ce dernier, voyez Hadji-khalfa, t. IV, p. 526.

150. شرح قصيدهٔ برده ترجمهٔ مجملی « Commentaire du *Bordah* et traduction sommaire », en turc, ouvrage mis à la portée de tout le monde, par 'Osman Tevfîq-bey, greffier en chef de la Cour d'appel de Salonique. Chez Arakel-Éfendi. 1300.

151. شرقی مجموعه‌سی « Recueil de chansons », par Nouri-bey. 5e fascicule, contenant plus de cent chansons turques. Chez Sérâfim-Éfendi. 1300. Prix : 5 piastres.

152. شیطانك آئینه‌سی « Le miroir du Diable », roman comique national, par W.-F. ون, 36 pages. Imprimerie Mahmoud-bey. 1299. Prix : 100 paras.

153. صدق المقال في مثالب البغاة الجهال « Le discours sincère, sur les actions honteuses des pervers imbéciles », ode (*qacîda*) en arabe, par Son Exc. Mouçtafa-pacha Çobhi. 1 fascicule. Alexandrie. 1300.

Sur les derniers événements d'Égypte (révolte d'Arabi) et à la louange du khédive.

154. ضروب امثال عثمانیه « Proverbes ottomans » recueillis par Chinâsi-Éfendi. Nouvelle édition, considérablement augmentée, par Abou'z-Ziyâ Tevfîq-bey. Imprimerie d'Abou'z-ziyâ. 1301.

155. طول قادين « La Veuve », roman publié par le *Terdjumân-i Haqîqat* et tiré à part. 1301.

156. ظفر نامهٔ ثابت «Le livre de la victoire» de Sâbit-Éfendi, poème épique, imprimé pour la première fois. Imprimerie d'Abou'z-Ziyâ Tevfîq-bey. 1299.

157. عجائب عالم «Les merveilles du monde», roman, par Ahmed Midhat-Éfendi, paru en variétés dans le journal *Terdjumân-i Haqîqat*. Par fascicules. 1299. Prix : 27 piastres.

158. عشق نامه «Livre d'amour» de Djélâl-eddin Roûmi; traduit en turc par ʿAli Behdjet-bey, employé à la direction générale de la dette au ministère des finances. Chez Arakel-Éfendi. 1301. Prix : 2 piastres.

159. عقد الجمان في مزايا آل عثمان «Le collier de perles, sur l'excellence de la famille d'Osman» contenant divers extraits d'anciens auteurs et savants, recueillis et publiés par Méhemet-Hilâl-Éfendi, ancien président de la section des appels correctionnels des Cours d'appel du Yémen et d'Angora. En arabe, avec la traduction turque en regard. Chez Sérâfîm-Éfendi. 1299. Prix : 70 paras.

160. الغالية «Le parfum mélangé», choix de morceaux de prose, maximes, contes, prédications, etc. par le molla Noʿmân-Éfendi Olousi. Imprimé par ordre du sultan. 1301.

161. فرس قدیمده بر فاجعه یاخود سیاوش «Un drame chez les anciens Perses, ou Siyâwèch», pièce en trois actes, par Ahmed Midhat-Éfendi. A paru

en feuilletons dans le *Terdjumân-i Haqîqat*, et a été tiré à part. 1301.

162. فضائل أخلاقيه وكمالات علميه «Les vertus morales et les perfections de la science», d'après J.-J. Rousseau, par Saʿid-bey, rédacteur en chef du journal *Vaqyt*. En trois fascicules. Imprimerie Qantar frères. 1299. Prix de chaque livraison : 2 piastres 1/2.

163. فوز النجاة «Le bonheur du salut», traité des croyances et de la morale musulmanes, en turc djaghatéen et uzbeg, par le derviche Çofou Allah-yâr, de l'ordre des Naqychbendis, publié par le chéïkh Suléïmân-Éfendi de Bokhara. In-8°, 122 pages. Imprimerie *ʿosmaniyyèh*. 1299.

164. فيض العجب «L'abondance merveilleuse», petit traité sur les questions de littérature et de morale, par Ahmed Tevfîq, 31 pages. Imprimerie Mihran. 1299. Prix : 3 piastres.

165. قانون عشق «La loi de l'amour», sur les règles de la galanterie en Europe et en particulier en France. Chez Arakel-Éfendi. 1301. Prix : 5 piastres.

166. قرق كيجه «Les quarante nuits»; quarante contes nationaux, par Tevfîq-Éfendi, attaché à la rédaction du journal *Vaqyt*. Par fascicules. 1300.

167. قصه‌دن حصه «Fragments d'anecdotes», par Ahmed Midhat-Éfendi, rédacteur en chef du *Terdjumân-i Haqîqat*, 3ᵉ édition augmentée. 1300. Prix : 4 piastres.

168. قصة سلامان وابسال «Histoire de Salâman et d'Absâl», traduite en turc par le khodja Kérîm-Éfendi. 1299. Prix : 60 paras.

169. قصة عنتر بن شداد «Le roman d'Antar, fils de Cheddâd», texte arabe, en six volumes de 500 pages chacun. Beyrouth, imprimerie du journal *Lisân el-Hâl;* impression commencée en 1300.

170. قصيدهٔ برده تخميسى «Quintuplication de l'ode du *Bordah*», par ʿAbbâs Feyzi-Éfendi, précédé de la liste des cent noms de Dieu. Chez El-Hadj ʿOmar de Qaïçariyyèh. 1301.

171. قهرمان قيز «La fille héroïque», drame national en cinq actes, par Ahmed Fakhri-Éfendi et Mouçtafa-Éfendi. Imprimerie Mihran. 1300. Petit in-8°, 112 pages. Chez Arakel-Éfendi. Prix : 7 piastres 1/2.

Histoire tragique d'une jeune fille, dont les brigands ont tué le fiancé, et qui se venge d'eux; elle en tue deux de sa propre main, et puis elle se donne la mort.

172. قيش مصالى «Conte d'hiver», comédie de Shakespeare transformée en roman et traduite en turc par Nâdir-Éfendi. 45 pages. Imprimerie Esʿad Izzet. 1299. Prix : 6 piastres.

173. كتاب الف ليلة وليلة «Les mille et une nuits», texte arabe, nouvelle édition en quatre volumes, contenant 1,666 pages. Beyrouth, imprimerie littéraire (du journal *Lisân el-Hâl*). 1299-1300. Prix : 20 fr. relié.

(La suite au prochain cahier.)

ÉTUDE

SUR

LES INSCRIPTIONS DE PIYADASI,

PAR M. SENART.

(SUITE.)

CHAPITRE QUATRIÈME.

L'AUTEUR ET LA LANGUE DES INSCRIPTIONS.

Je me suis promis, en entreprenant cette revision des monuments épigraphiques laissés par Piyadasi, de ne pas la terminer sans présenter dans un examen d'ensemble les conclusions qu'ils autorisent ou dont ils fournissent les éléments essentiels, soit sous le point de vue de l'histoire et de la chronologie, soit sous le point de vue de la paléographie et de la grammaire. Ce sont les problèmes variés que soulèvent, que contribuent à résoudre, ces curieuses inscriptions, qui en font le prix inestimable. Nous ne saurions les laisser de côté. Nous aurons tour à tour à résumer des résultats acquis et à proposer, dans l'occasion, quelques observations nouvelles.

Ces remarques se divisent naturellement en deux parties : la première consacrée à l'auteur des inscrip-

tions, sa date, son rôle, son administration, ses idées morales et religieuses, sa place enfin dans le développement historique; la seconde relative aux faits paléographiques et linguistiques, aux enseignements qui s'en dégagent sur la culture littéraire de l'Inde ancienne[1].

I.

Une foule de problèmes de chronologie et d'histoire se rattachent, directement ou indirectement, à nos inscriptions et à leur auteur; le but que j'ai en vue ne m'oblige pas à les reprendre tous; je voudrais le plus possible me borner à résumer et à classer les renseignements que renferment les édits que nous venons de passer en revue.

[1] Depuis que j'ai commencé à faire paraître mon commentaire des inscriptions de Piyadasi, elles ont été l'objet d'études nouvelles dont quelques-unes du plus grand prix. Je citerai notamment l'article toujours savant et ingénieux que M. Pischel a consacré dans les *Göttinger Anzeigen* à mon premier volume, et les *Beiträge zur Erklärung der Açoka-Inschriften* de M. Bühler qui, à l'heure présente, vont jusqu'au milieu du XIII[e] édit et qui contiennent, notamment en ce qui concerne la version de Khâlsi, tant de rectifications importanes du texte. Je n'ai pas besoin de dire que l'un et l'autre travail sont pleins de remarques justes et importantes. Je ne saurais les signaler toutes; et je ne puis reprendre incessamment l'examen de monuments dont l'exégèse est encore loin d'être close. Je me contenterai, dans le présent chapitre, de relever les passages qui intéressent directement les objets que j'y ai en vue : je signalerai, suivant les cas, mon adhésion aux corrections proposées par mes savants confrères, ou j'indiquerai les motifs qui me font persévérer dans mon sentiment. Je cite les articles de M. Buhler suivant la pagination continue du tirage à part.

Trois questions, en quelque sorte préjudicielles, s'imposent d'abord à notre attention. Il importe de savoir si toutes les inscriptions que nous venons de commenter appartiennent certainement au même auteur, qui est au juste cet auteur, et dans quel ordre chronologique se doivent ranger les documents épigraphiques qu'il nous a légués.

En ce qui touche le premier point, le doute ne semble pouvoir porter que sur les inscriptions découvertes en dernier lieu à Sahasarâm, Rûpnâth et Bairât : l'auteur s'en désigne lui-même par la seule épithète de *Devânaṁpiya;* il omet le nom propre *Piyadasi.* Personne ne peut douter que toutes les autres ne remontent à un personnage unique. Wilson a bien exposé à ce sujet une thèse singulière[1] : d'après lui, les différentes inscriptions auraient été gravées à diverses époques par des souverains locaux, des personnages religieux influents qui, pour se donner plus d'autorité, auraient usurpé le nom célèbre de Piyadasi. Cette hypothèse repose sur tant d'erreurs de traduction et d'appréciation, elle est si évidemment contredite par l'unité de ton qui règne dans tous les morceaux, par la convenance parfaite avec laquelle ils se rattachent les uns aux autres et se complètent les uns les autres, elle a d'ailleurs trouvé si peu d'écho, qu'il paraît superflu de s'y arrêter.

Il n'en est pas de même des doutes qui ont été émis par des juges compétents touchant l'origine de

[1] *Journ. Roy. Asiat. Soc.* XII, p. 249 et suiv.

l'édit de Sahasarâm et Rûpnâth. On sait pourtant que je ne les considère pas comme plus fondés que les premiers. M. Bühler, en publiant cet édit pour la première fois, a parfaitement fait valoir[1] la plupart des raisons qui commandent de rapporter cette inscription à Piyadasi, l'auteur de toutes les autres[2]; il est inutile de revenir sur les considérations qu'il a fort bien exposées. J'ai, à mon tour, dans le commentaire qui précède, indiqué une raison nouvelle, tirée des convenances chronologiques. Elle ne pouvait frapper M. Bühler puisqu'elle repose sur une interprétation tout à fait différente de celle qu'il a admise. Je dois y revenir ici et compléter ma démonstration. Ce sera une occasion de passer en revue les dates, malheureusement trop rares, que nous fournit le roi pour quelques événements de son règne.

D'après le XIIIe édit, la conversion de Piyadasi daterait de la neuvième année de son sacre : c'est immédiatement après la conquête du Kaliṅga que s'éveille chez lui, sous l'impression directe des spectacles de la guerre et de ses violences, le goût, la préoccupation du *dhamma*. De cette indication il importe de rapprocher un témoignage du VIIIe édit,

[1] *Ind. Antiq.* VII, p. 143 et suiv.

[2] Je n'ai à faire de réserve que pour certains détails où mon interprétation diffère de celle de mon savant prédécesseur. C'est ainsi que le mot *âhâla* qui signifie simplement, comme je pense l'avoir montré, «nourriture, alimentation», ne saurait être invoqué pour établir l'inspiration buddhique du morceau; elle est d'ailleurs incontestable et prouvée par des arguments plus solides. Je ne parle pas de la question chronologique que je vais toucher tout à l'heure.

dont tout le monde a jusqu'ici, et moi comme les autres interprètes, méconnu la portée.

Depuis qu'a paru mon commentaire, cette tablette a été l'objet de deux revisions, entreprises, l'une par le Paṇḍit Bhagwânlâl Indrajî[1], l'autre par M. Bühler. La phrase capitale est la troisième; elle est ainsi conçue à G. : *so devânaṁpriyo priyadasi râjâ dasavasâbhisito saṁto ayâya*[2] *saṁbodhi;* le texte est équivalent dans les autres versions; la seule divergence notable consiste dans la substitution de *nikhami* (ou *nikhamithâ*) au verbe *ayâya*. La construction et la traduction du Paṇḍit ne se peuvent soutenir; mais M. Bühler a opposé à mon interprétation des objections très justes. Il a manqué à son tour la traduction que je crois aujourd'hui la vraie. Il est en effet impossible de prêter à Piyadasi, ce dont je m'étais du reste bien gardé, la prétention d'avoir atteint l'Intelligence parfaite, et il serait hasardeux d'admettre qu'un terme aussi important que *saṁbodhi* ait été, à l'époque de Piyadasi, usité dans un sens si éloigné de son emploi technique, tel qu'il est consacré par la littérature buddhique tout entière. Il est sûr aussi que la locution *saṁbodhiṁ nishkrântuṁ*, pour dire « atteindre l'intelligence », serait peu vraisemblable. Je la traduis donc exactement comme l'in-

[1] *Journ. Bomb. Br. Roy. Asiat. Soc.* t. XV, p. 282 et suiv.

[2] Je crois maintenant que c'est décidément ainsi qu'il faut lire, que l'anusvâra n'est qu'apparent. Cette idée d'une lecture *âyâya*, qui correspondait mal au *nikhami* des autres textes, n'a pas peu contribué à m'égarer d'abord sur le vrai sens du passage.

dique M. Bühler lui-même : « (der könig) zog auf die saṁbodhi aus », le roi « se mit en route, partit pour la saṁbodhi ». Mais il faut s'en tenir à cette traduction, et n'y point substituer, comme le fait ensuite mon savant contradicteur, cette autre interprétation qui fausse le sens : « il se mit en route, en vue de, à cause de la sambodhi ». Nous reconnaissons ici en effet une simple variante d'un tour familier à la phraséologie buddhique ; elle dit *saṁbodhiṁ prasthâtuṁ*, « partir pour l'intelligence parfaite, se mettre en route pour la bodhi[1] ». Comme le prouvent les passages du *Lotus*, on applique volontiers l'expression aux hommes qui, s'arrachant à la tiédeur et à l'indifférence, s'engagent sérieusement dans ces pratiques d'une vie religieuse, ou, comme nous dirions, de la dévotion, dont l'objectif est, aux yeux de tout buddhiste orthodoxe, la conquête de l'Intelligence parfaite. C'est à cette manière de dire que se réfère ici le roi ; il se l'applique à lui-même ; s'il la modifie légèrement, c'est pour rendre plus sensible le double jeu d'esprit qu'il a en vue : il veut rapprocher plus clairement cette marche idéale vers la perfection, des courses, des sorties des rois antérieurs, par l'intermédiaire des courses, des sorties très réelles que lui inspire son zèle religieux. C'est donc à sa *conversion* que Piyadasi fait allusion ici. Ainsi s'explique qu'il puisse donner une date positive à des « courses » qu'il a dû souvent répéter.

[1] Burnouf, *Lotus de la Bonne Loi*, p. 316 et suiv.

Nous nous trouvons dès lors, en ce qui touche la conversion du roi, en présence de deux dates : le XIIIe édit la rapportant à sa neuvième année, le VIIIe à la onzième. Cette contradiction apparente, c'est précisément l'édit de Sahasarâm, entendu comme nous l'avons fait par des motifs purement philologiques, qui la supprime ou la dénoue. Nous y avons vu que le roi, après une première conversion, demeure, pendant « plus de deux ans et demi » dans une tiédeur que, par la suite, il se reproche amèrement. En admettant que la conquête du Kaliṅga et la conversion qui l'accompagne doivent être placées huit ans et trois mois, je suppose — dans la neuvième année — après le sacre de Piyadasi, sa conversion active, décisive, étant postérieure de plus de deux ans et demi, soit de deux ans et sept mois, par exemple, tomberait effectivement dans la onzième année; comme l'indique le VIIIe édit. La concordance est si parfaite, elle rend si bien compte non seulement des dates, mais des expressions même (*saṁbodhiṁ nishkrântuṁ*) employées à dessein par le roi, que je me persuade que l'interprétation verbale sur laquelle elle repose est bien cette fois définitive. Nous allons revenir sur d'autres traits qui me paraissent en fournir une vérification nouvelle. Mais, dès à présent, nous sommes en droit de tirer une conclusion : on ne saurait admettre que le VIIIe et le XIIIe édit ne s'appliquent pas au même personnage que l'édit de Sahasarâm-Rûpnâth; cet édit émane donc certainement du même souverain que tous les autres.

Cette rencontre n'est pas la seule. Comme je l'ai fait voir en expliquant le vi^e édit de Delhi, le roi y déclare n'avoir commencé que dans la treizième année de son sacre à faire graver des édits religieux; et, en effet, dans le groupe entier des inscriptions plus anciennement connues, aucune ne porte ni n'implique une date antérieure. La tablette de Sahasarâm elle-même (cf. ci-dessus in Sah. n. *b*), postérieure de «plus d'un an» à la seconde conversion du roi, doit appartenir précisément au commencement de la treizième année. Or, elle seule parle des édits religieux au futur et, comme on peut le voir par ma traduction de la fin du morceau, elle en prévoit l'exécution; elle ordonne aux représentants du roi d'en graver tant sur les rochers que sur des colonnes. Il est donc infiniment probable que cet édit et ses équivalents sont les premiers, — ils sont certainement des premiers, — qu'ait fait graver leur auteur; ils se rapportent justement à sa treizième année; c'est encore une raison bien forte pour admettre que cet auteur n'est pas différent de ce roi, auteur des inscriptions de Delhi, qui a commencé dans sa treizième année à faire graver des inscriptions de même genre.

Des deux autres dates que nous fournit le roi nous n'avons en ce moment rien à dire, sinon qu'elles s'accordent fort bien avec celles qui précèdent. Il nous donne la treizième année de son sacre (éd. III) comme celle où il a organisé l'*Anusaṁyâna*, qui fut ainsi une des premières expressions de son zèle reli-

gieux; il nous apprend qu'il créa dans la quatorzième l'office des *Dharmamahâmâtras*.

Ces indications chronologiques sont trop rares sans doute au gré de notre curiosité; elles suffisent du moins pour nous permettre de répondre avec une entière confiance à la première des questions posées tout à l'heure. Il est certain que toutes les inscriptions que nous avons examinées remontent à un seul et même auteur.

Quel est cet auteur?

Il ne se donne d'autre nom que celui de *Piyadasi*, Priyadarçin, ordinairement accompagné de l'adjectif *devânampriya* « cher aux devas »; cette épithète quelquefois est employée seule pour le désigner. Que ce titre ait eu ou non, à l'époque des Mauryas, l'application étendue que conjecture M. Bühler[1], il est certain que ce n'est qu'une épithète, que le vrai nom est *Priyadarçin*. Ce nom, ne figurant pas dans les listes royales connues, avait naturellement fort

[1] Bühler, *Beitraege*, VIII[e] édit, n. 1. A la première ligne de cet edit à Kh., les documents nouveaux de M. Bühler lui permettent de lire : *Atikamtam amtalam devânampiyâ vihâlayâtam nâma nikhamisu* (et, pour le dire en passant, je ne doute guère que, à K., la vraie lecture ne soit *devanampriya* au lieu de *java jaraya*; les deux lectures sont d'apparence moins différentes que ne ferait croire la transcription : [illegible] au lieu de [illegible]. Il semble s'ensuivre que *devânampiyâ* correspond ici purement et simplement à *râjâno* de G. et Dh. M. Bühler, s'associant au sentiment du paṇḍit Bhagwânlâl Indrajî (*Journ. Bomb. Br. of the Roy. Asiat. Soc.* XV, 286 et *Ind. Antiq.* X, 108), considère que cette épithète était un titre que, à l'époque des Mauryas, tous les rois portaient indistinctement.

IMPRIMERIE NATIONALE.

embarrassé Prinsep. Depuis que Turnour[1] eut démontré que Açoka, le petit-fils de Candragupta, recevait quelquefois, notamment dans le Dîpavaṁsa, le nom de *Piyadassi* ou *Piyadassana*, je ne crois pas que l'identification proposée ait été sérieusement mise en doute[2]. La publication du texte complet de la chronique singhalaise n'a pu que donner à sa démonstration un degré nouveau de certitude[3]. Bien que tous les motifs qu'il invoque ne soient pas également probants[4], la conclusion de Lassen[5] sur ce point demeure en somme inattaquable.

M. Bühler a cherché à lui donner une précision décisive en démontrant qu'il existerait entre la chronologie des livres singhalais et celle des inscriptions une concordance parfaite. Ces inductions sont fondées sur une interprétation de l'édit de Sahasarâm-Rûpnâth que, comme on l'a vu, je crois inadmissible; si ingénieuses qu'elles puissent être, elles pêchent par la base. Tout repose ici sur la traduction

[1] *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* 1837, p. 790 et suiv., 1054 et suiv.

[2] On ne peut citer qu'à titre de curiosité l'article de Latham (*On the date and personality of Priyadarsi*, dans *Journ. Roy. Asiat. Soc.* t. XVII, p. 273 et suiv.) et sa bizarre tentative pour identifier Priyadarçin et Phrahate.

[3] Cf. *Dîpavaṁsa*, éd. Oldenberg, VI, 1. 14, etc.

[4] Il n'est, par exemple, en aucune façon démontré que l'édit de Bhabra s'adresse nécessairement au troisième concile tenu, d'après tradition, sous le règne d'Açoka. Cf. ci-dessous. En revanche, on pourrait ajouter certains indices : c'est ainsi que le souvenir de nombreux «edits de religion», *dhaṁmalipi*, reste indissolublement associé au nom d'Açoka. Voir l'Açoka avadâna dans Burnouf, *Introduction*, p. 371, etc.

[5] *Ind. Alterth.*, II², 233

du texte en question; je n'ai pas à y revenir. Mais je dois ajouter que, d'une part, l'intelligence du XIII[e] édit devenue possible postérieurement à l'article de M. Bühler, et d'autre part l'intelligence plus exacte du VIII[e], opposent à ses essais d'ajustement chronologique des difficultés insurmontables.

La seule date qu'il soit permis de prendre comme point de départ, la seule date réellement authentique pour la conversion du roi, est celle que donnent ses propres inscriptions, c'est-à-dire, au plus tôt, la neuvième année de son sacre et non la quatrième, que fournissent les chroniques pour la conversion d'Açoka. Cette correction placerait l'édit de Sahasarâm, en supposant exacte la date de 218 pour le sacre du roi, au plus tôt, en l'an 260, et non 256 du nirvâṇa[1]. Il faut donc renoncer d'abord à cette concordance exacte entre les dates traditionnelles et les prétendues dates monumentales qu'a cherché à déduire M. Bühler. J'ajouterai ici, à l'encontre de l'interprétation proposée par l'éminent indianiste pour la première phrase de l'édit, une dernière observation que je me reproche de n'avoir pas fait valoir dans mon commentaire du passage. Préoccupé de rétablir sous le point de vue chronologique l'harmonie entre le sens qu'il tire de l'inscription et les

[1] M. Bühler a du reste parfaitement reconnu que, en l'absence de spécification expresse, c'est à partir du sacre que sont, dans les chroniques singhalaises, calculées les années d'Açoka. Des cas comme *Dipavaṁsa* VII, 31, pour n'en pas citer d'autres, ne laissent à cet égard aucune incertitude.

données des livres singhalais, il ne tient pas compte des contradictions profondes qu'il crée, à d'autres égards, non seulement entre cet édit et les traditions relatives à Açoka, mais entre l'édit et nos autres inscriptions qu'il attribue pourtant, comme nous, à un même auteur. Comment concilier l'inscription qui nous montrerait le roi demeurant « plus de trente-deux ans et demi sans déployer de zèle » et la chronique qui lui attribue, à partir de sa septième année (cf. ci-dessous), toutes les manifestations de l'activité religieuse la plus infatigable? Quelle concordance entre une pareille inscription et tous ces édits d'après lesquels ses fondations religieuses les plus caractéristiques, l'*anusaṁyâna*, les *dharmamahâmâtras*, etc. appartiennent invariablement à une époque bien antérieure de son règne, à sa treizième, à sa quatorzième année? N'était-il encore ni actif, ni zélé, alors qu'il insistait avec tant d'énergie sur la nécessité de l'effort et du zèle le plus persévérant (VI *in fine;* X *in fine*, etc.)? Quand il proclamait lui-même ses efforts (*parâkrama*, *parâkrânta*, etc.) incessants (G. VI, 11; X, 3, etc.)?

Je n'insisterais pas si longuement si je n'étais en présence d'une autorité aussi considérable que celle de M. Bühler. Je pense m'être exprimé assez clairement pour démontrer que l'essai de concordance tenté par lui repose sur une base fragile, ruineuse. Est-ce à dire qu'il faille renoncer à trouver, entre les détails fournis sur Piyadasi par les monuments et les traditions singhalaises sur Açoka, des points

de contact qui soient de nature à confirmer une identification qu'imposent d'ailleurs tant de considérations? En aucune façon; mais il faut renoncer à les chercher dans une date, à mon avis imaginaire, exprimée soi-disant dans l'ère du nirvâṇa. Je crois en revanche que les chroniques ont, dans certains détails, sous le nom d'Açoka, conservé de notre Piyadasi des souvenirs assez exacts, non seulement pour laisser apparaître une concordance sensible, mais même pour contribuer utilement à l'intelligence plus précise de certains passages un peu vagues de nos monuments.

Le Mahâvaṁsa et le Dîpavaṁsa signalent comme un événement de haute importance la conversion d'Açoka aux idées buddhiques. Ils l'attribuent à l'intervention de son neveu Nyagrodha, et l'entourent de circonstances qui ne sont pas de nature à inspirer à l'égard de leur récit une confiance sans restriction. Mais le fait général nous intéresse seul ici Les deux chroniques sont d'accord pour le placer dans la quatrième année après le sacre du roi [1]. C'est, comme nous le voyons par les monuments, une erreur de quatre ans plus une fraction; nous nous en occuperons tout à l'heure. A la même époque elles rapportent la conversion du frère du roi, Tishya, qui occupait le rang d'*uparâja*, et qui entre dans la vie religieuse [2]. Ce qui nous intéresse davantage, c'est de

[1] *Dipavaṁsa*, VI, 18, 24. *Mahâvaṁsa*, p. 23, l. 3.

[2] *Mahâv.* p. 34, l. 7. J'ajouterai, en passant, que le *Dipavaṁsa*, s'il n'entre dans aucun détail au sujet de cette conversion, y fait au

trouver que la tradition, à peu près vide d'incidents religieux dans l'intervalle, place à environ trois ans de là, dans la septième année du sacre[1], un événement important et significatif. Il est clair

moins allusion dans un passage dont M. Oldenberg me paraît avoir méconnu le sens. Je veux parler du vers mnemonique, VII, 31.

> tîṇi vassamhi nigrodho catuvassamhi bhâtaro
> chavassamhi pabbajito Mahindo Asokatrajo.

M. Oldenberg traduit et complete : « When (Asoka) had completed three years (the story of) Nigrodha (happened), after the fourth year (he put his) brothers (to death), after the sixth year Mahinda, the son of Asoka, received the pabbajâ ordination. ». Rien à dire en ce qui concerne la première date et la troisième, mais pour la seconde l'interprétation est inadmissible. Les deux chroniques sont d'accord pour placer, comme il est dans les vraisemblances, le meurtre des frères d'Açoka dès son accession au trône et le présentent comme le principal moyen qu'il emploie pour assurer son pouvoir. Il n'y aurait d'autre ressource que d'entendre : « quatre ans *avant* son sacre », alors que les autres dates, ainsi qu'il est naturel, prennent le sacre comme *terminus a quo*. Cela n'est pas croyable. Il ne reste qu'à prendre *bhâtaro* pour un singulier, ce qui n'a rien d'excessif dans la langue dont on a ici un spécimen, et à entendre : « dans la quatrième année de son sacre, son frere (c'est-à-dire Tishya l'uparâja) entra en religion. »

[1] Et non dans la *sixième*, comme paraît le dire un passage (*Mahâv.* p. 37, l. 5) qui serait en contradiction avec les données antérieures parfaitement explicites. C'est ce qui se déduit clairement de la Samantapâsâdikâ (*loc. cit.* p. 306) d'après laquelle Açoka est dans la *dixième* année de son sacre, *trois ans* après l'ordination de Mahendra. La même conclusion ressort d'ailleurs de la comparaison du Dîpavaṁsa d'après lequel Mahendra, qui avait 10 ans à l'avènement de son père au trône (VI, 21), en a vingt *accomplis* au moment où il renonce au monde (VII, 21). M. Oldenberg a donc bien rendu l'expression *chavassamhi Asokassa* (VII, 2?) : « when Asoka had completed six years », et c'est peut-être cette locution, qui remettrait tout en ordre dans la tradition du Mahâvaṁsa, qu'il y faut substituer p. 37, l. 5 à l'expression *chatthe vasse*, quoique la même

que le fait capital à ses yeux, le noyau même de ce récit, le fait qui le caractérise, n'est pas l'inauguration des quatre-vingt-quatre mille Stûpas édifiés par l'ordre du roi; c'en est justement la partie la plus chargée de miracles et par elle-même la moins croyable. Le moment est certainement décisif dans la vie d'Açoka; car c'est, d'après le Mahâvaṁsa, à partir de ce jour qu'il reçut le nom de Dharmâçoka[1]; c'est en effet la première fois qu'on nous le représente faisant une profession publique de ses idées religieuses[2]; c'est alors qu'il manifeste son dévouement au buddhisme de la façon la plus éclatante, en faisant entrer dans les ordres son fils Mahendra et sa fille Saṁghamitrâ. Tout nous convie à admettre qu'il s'agit réellement ici d'une évolution grave dans la carrière religieuse du roi.

lecture reparaisse dans l'édition nouvelle de Sumangala (V. 21). Quant à la légitimité de cette traduction pour des locutions comme *chavassamhi*, on peut voir par le vers du *Dipavaṁsa* VII, 31 dont il vient d'être question, que cette tournure peut aussi bien s'employer pour marquer l'année courante, comme dans *catuvassamhi* qui doit signifier « dans la quatrieme année », que pour marquer les années écoulées, comme dans *tiṇi (?) vassamhi* qui ne peut signifier que « après trois années écoulées. »

[1] La même affirmation se retrouve dans une stance citée par l'Açoka avadâna du Divya avadâna (Burnouf, *Introduction*, p. 374), qui, au même passage, remarque que « il n'y avait pas encore bien longtemps que le roi était favorablement disposé pour la loi du Buddha », allusion bien claire à la « première » conversion.

[2] Dans le récit de Buddhaghosha (*Samantapâsâdikâ*, dans *Suttavibhaṅga*, éd. Oldenberg, I, 304), le miracle qui montre au roi les 84,000 stûpas à la fois, a pour but de le rendre tout à fait croyant (*ativiya buddhasâsane pasîdeyyâ ti*); on se souvenait donc que, à cette époque, sa foi avait encore besoin d'être stimulée.

Dans le récit de ces incidents, le fait principal, celui auquel se rattachent les autres, et en particulier l'ordination du fils du roi, celui qui nous est décrit avec détail et auquel la chronique prête évidemment une importance particulière, c'est la visite solennelle que le roi rend au Saṁgha, au milieu duquel il prend séance :

Samghamajjhamhi aṭṭhâsi vanditvâ saṁgham uttamaṁ[1].

On ne peut manquer de songer ici au passage de l'édit de Rûpnâth et Bairât (peut-être la même expression est-elle aussi employée à Sahasarâm, mais une lacune rend ce point douteux) où Piyadasi constate sa seconde et définitive conversion. On se rappelle que la lecture admise par M. Buhler est, d'une part : *aṁ sumi haka saṁghapapite*, et de l'autre : *aṁ mamayâ saṁghe papayite* : il y cherche ce sens, que le roi serait « entré dans la communauté (des moines) », en d'autres termes, serait lui-même devenu moine. J'ai dit les raisons qui rendaient pour moi cette interprétation fort invraisemblable, mais sans rien trouver de plus plausible à y substituer. Je crois que nous avons ici le moyen de sortir d'embarras. En supposant que les lectures indiquées se confirment, nous n'aurions rien à changer matériellement à la traduction de M. Bühler : il suffirait de remplacer l'idée d'« entrer dans le Saṁgha » au sens métaphorique, par l'idée d'une entrée, au sens physique

[1] *Mahav.* p. 35, l. 8.

et littéral; nous aurions une allusion à la cérémonie même que nous décrit le Mahâvaṁsa, et le roi dirait : « il y a plus d'un an que je me suis rendu au sein du Saṁgha », que j'ai fait dans le Saṁgha cette entrée solennelle; il peut bien la citer à un an de distance comme un événement connu, puisque le souvenir s'en était conservé vivant plusieurs siècles après. Du même coup tombent toutes les difficultés que soulevait la première interprétation de la phrase. Cette concordance serait décisive si la conservation matérielle de l'inscription permettait une entière certitude; en l'état, elle me paraît recevoir de la comparaison du VIIIe édit une confirmation remarquable.

Nous avons vu que le VIIIe édit se rapporte au même moment de la vie du roi, à la même date et au même événement. Or, là encore, l'idée de la conversion du roi est associée par lui au souvenir d'une « sortie » de son palais, d'une « course » au dehors. Sans doute les expressions dont se sert le roi s'inspirent d'abord de la formule buddhique du « départ pour la bodhi ». Mais cette sorte de jeu de mots et la comparaison avec les « sorties d'agrément » de ses prédécesseurs ne deviennent vraiment naturels que si sa conversion se rattache par une liaison intime et étroite à la « course » qu'il décrit aussitôt. Il est clair que ce genre de « courses » a dû devenir pour lui une habitude [1]; il n'en reste pas moins que le com-

[1] Je suis maintenant très porté à croire que cette idée est expressément contenue dans la dernière phrase de l'édit, que *bhuyaḥ* doit

sacre. Plusieurs motifs me font incliner vers la seconde explication[1]. Il est peu probable que les buddhistes aient inventé de toutes pièces les incidents qui marquèrent d'après eux les premiers temps d'un roi qu'ils tenaient en si haute estime. La concordance avec nos inscriptions que nous constatons dans la suite est plutôt de nature à rehausser d'une façon générale l'autorité de la tradition singhalaise. La manière dont Piyadasi date ses inscriptions, en partant de son sacre, semble indiquer que la date ne s'en confondait pas avec celle de son avènement. Enfin, si cette période intermédiaire entre l'avènement et le sacre était une invention arbitraire, il serait surprenant qu'on lui eût attribué, au lieu d'une durée exprimée en chiffres ronds, une durée évidemment très précise que nous sommes en état de retrouver avec une approximation suffisante. En

[1] M. Kern, *Geschied. van het buddh.* II, 298, veut, il est vrai, mettre la tradition singhalaise en contradiction avec elle-même; du passage du Mahâvaṁsa (p. 23, l. 2) où il est dit que le père d'Açoka donnait la nourriture à soixante mille brâhmanes, que lui-même la leur donna pendant *trois* ans, il conclut que, en réalité, l'avènement et le sacre appartenaient au même temps; autrement ce serait pendant sept ans et non trois, que Açoka aurait conservé sa faveur aux brahmanes. C'est se donner trop aisément l'avantage sur le chroniqueur. Personne jusqu'ici n'avait douté que, prenant toutes ses dates à partir du sacre du roi, il ne fît de même ici, et l'on avait entendu « pendant trois ans, *après son abhisheka* ». Il n'y a aucune raison pour s'éloigner d'une interprétation que chacun trouvait assez naturelle pour l'admettre d'emblée, sans même juger nécessaire de s'y arrêter en passant. Il suffirait pour la justifier de comparer au vers du Mahâvaṁsa la rédaction de Buddhaghosha dans l'introduction de la Samantapâsâdikâ (*Suttavibhaṅga*, ed. Oldenberg, I, p. 300).

effet, d'après les inscriptions, la première conversion remontant aux premiers mois de la neuvième année, soit 8 ans et 2 mois après le sacre, et la seconde aux derniers de la onzième, soit 10 ans et 10 mois après le sacre, la quantité commune qu'il faut déduire de ces chiffres pour rapporter le premier événement à la quatrième année et le second à la septième, ne peut varier qu'entre 4 ans et 3 mois au minimum et 4 ans et 7 mois au maximum; si donc nous plaçons le sacre par conjecture 4 ans et 5 mois après l'avènement, nous avons les plus grandes chances de ne pas nous égarer beaucoup.

En somme, je me crois autorisé à retenir de la discussion qui précède une conclusion générale : malgré une erreur certaine dans la chronologie singhalaise, erreur qui s'explique avec évidence par une méprise sur le point de départ du calcul, il subsiste entre la tradition écrite et les données monumentales une coïncidence frappante[1]; cette coïnci-

[1] Je ne citerai ici qu'à titre de curiosité un ou deux rapprochements qui se font naturellement dans l'esprit entre certains passages de la chronique et certains tours de nos inscriptions. Par exemple, la question que le roi adresse au Saṁgha (d'apres *Dîpav.*, VI, 87), bien que l'altération du texte l'obscurcisse fâcheusement, fait, par le mot *gaṇana*, songer à la phrase finale du IIIe édit. Quand on lit, au v. 28 du même chapitre :

> itobahiddhâpâsaṇḍe titthiye nânâdiṭṭhike
> *sârâsâraṁ gavesanto* puthuladdhî nimantayi,

on ne peut s'empêcher de penser au XIIe édit et l'on est tenté de traduire, d'après cette analogie (*sârâsâra*, comme *phalâphala*), « cherchant l'essence de chaque doctrine ». Ce serait un souvenir singulièrement précis de la manière de parler et de penser de Piya-

dence ne permet pas de douter que les événements rapportés d'une part à Piyadasi, de l'autre à Açoka, ne concernent en réalité un seul et même personnage désigné par un double nom[1].

On a donc raison d'admettre, comme on fait du reste depuis longtemps, que le Piyadasi des monuments et l'Açoka de la littérature sont bien réellement le même roi. C'est le second point préliminaire que nous avions à établir.

Il nous reste à déterminer la suite chronologique de nos inscriptions.

Le point de départ fixe est donné par le VI[e] édit de Delhi. Le roi y déclare que c'est dans la treizième année de son sacre qu'il a fait graver les premières *dhaṁmalipis*[2]. Il est malaisé de décider précisément l'extension que le roi, dans sa pensée, donnait à cette expression. Il est permis de douter que Piyadasi ait entendu englober dans cette dénomination, comme se référant à la religion, de courtes inscriptions telles que celles des grottes de Barabar. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que jusqu'ici il n'en a été décou-

dasi. Il est encore une locution familière au roi qu'emploie la Saman tapâsâdikâ (ap. Oldenberg, *loc. cit.*, p. 305) lorsqu'elle représente que Moggaliputta, au moment où il décide le roi à faire entrer son fils dans la vie religieuse, est pénétré de cette pensée : *sâsanassa ativiya vuddhi bhavissatîti.*

[1] L'usage des *birudas* paraît avoir été, à cette époque, particulièrement ordinaire. Cf. Jacobi, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XXXV, 669.

[2] L'interprétation correcte de cette phrase a fait justice du sentiment exprimé par Lassen (*Ind. Alterth.*, II², 227), en vertu duquel cette tablette serait datée de la treizième année du roi.

vert aucune, même dans ce genre, qui remonte à une époque antérieure; les deux dédicaces les plus anciennes de Barâbar datent précisément de cette treizième année. Ce qui est certain aussi, c'est que tous les édits qui nous sont actuellement connus rentrent dans la catégorie des *dhaṁmalipis*. Et, en effet, aucun n'est antérieur à cette treizième année que signalent des monuments si divers.

L'édit de Sahasarâm-Rûpnâth, postérieur de « plus d'une année » à la conversion active de Piyadasi, appartient au commencement de l'an treize. Ce doit être le plus ancien de tous, puisqu'il y est question des inscriptions sur roc ou sur colonnes comme d'un desideratum, d'un projet, et non encore d'un fait accompli. L'exécution cependant devait suivre à courte échéance. Le quatrième des quatorze édits est daté expressément de la treizième année; mais le cinquième parle de la création des *dharmamahâmâtras* comme appartenant à la quatorzième. De même pour les édits des colonnes : les six premiers sont dates de la vingt-septième année, le septième (VII-VIII[1]), de la vingt-huitième, or ce dernier manque dans la plupart des versions; il n'est conservé que sur le pilier de Delhi, il y est d'ailleurs gravé moins symétriquement que les autres et la plus grande partie court autour du fut.

[1] M. Bühler (*Ind. Antiq.* 1884, p. 306) a parfaitement reconnu que la phrase finale de ce qu'on appelait le VIII[e] édit se relie étroitement au début de ce qu'on appelait l'édit circulaire, et que ces deux parties ne forment en réalite qu'un édit unique.

Dans ces conditions, on serait tenté d'admettre que, sur les mêmes monuments, les édits ont été gravés en plusieurs fois, au fur et à mesure que le roi jugeait opportun d'en promulguer de nouveaux. Cette conjecture pourrait paraître confirmée, en ce qui concerne les édits sur roc, par le fait que Dhauli et Jaugada, qui concordent pour les dix premiers édits avec les autres versions, n'ont pas de rédaction parallèle pour les édits XI-XIII. On pourrait expliquer par leur addition successive cette absence d'une partie des tablettes.

Plusieurs raisons contredisent cette idée. La plus grave est celle qui résulte de la présence du XIVe édit dans toutes les versions et de sa teneur. Il me suffit d'y renvoyer. Il est clair que, si ces indications ont pu être ajoutées à la série des inscriptions qui les précèdent, c'est que le tout a été considéré comme formant un ensemble et a dû être gravé au même moment. Les développements plus ou moins étendus auxquels le roi y fait allusion ne paraissent pas se référer à des différences de rédaction portant sur le texte de chaque édit particulier; les divergences que nous constatons à cet égard entre les différentes versions ne mériteraient pas d'être signalées de la sorte; elles ne peuvent se rapporter qu'au nombre d'édits plus ou moins considérable admis dans chacune d'elles. Ce qui suppose un choix raisonné et exclut une constitution lente et successive pour chaque ensemble. La présence de ce XIVe édit implique du reste que l'inscription est considérée comme défi-

nitivement close; elle ne laisse d'ouverture pour l'avenir à aucun complément ni addition. On a dans les derniers temps découvert à Sopârâ, l'ancienne Çûrpâraka, un peu au nord de Bombay, un court fragment du VIII[e] des quatorze édits. Nous n'avons aucun moyen de reconnaître à laquelle des catégories distinguées par le roi, versions développées, versions abrégées et versions moyennes, appartenait le groupe d'édits dont ce fragment faisait partie intégrante. Mais, en tous cas, il n'y a aucune apparence que le VIII[e] édit ait été gravé en cet endroit isolément; et la conviction du savant et ingénieux paṇḍit Bhagwânlâl Indrajî, conviction fondée sur divers indices, est que ce fragment a été détaché d'un ensemble étendu, analogue aux autres collections de onze ou de quatorze tablettes[1]. J'ajoute que, en général, la disposition des édits est assez symétrique pour ne pas éveiller l'idée d'accroissements accidentels et successifs. Les changements de main n'y sont guère apparents, ou bien, là où il est permis d'en admettre, par exemple à Khâlsi à partir du X[e] édit, ils ne correspondent pas au groupement que feraient attendre soit des arguments internes empruntés aux dates (groupe de I-IV), soit la comparaison entre les versions inégales (groupe de XI-XIII).

Il y a donc tout lieu d'admettre, là où un certain nombre d'édits sont réunis en une série, que l'ensemble en a été gravé en une seule fois et que l'inscription ne peut, par conséquent, être antérieure

[1] *Journ. Bomb. Br. Roy. Asiat. Soc.*, t. XV, p. 282.

à la date la plus basse qui soit mentionnée dans tout le morceau. C'est ainsi que le IIIe édit, qui porte la date de la treizième année, n'a probablement pas été gravé, *dans les versions qui nous en sont parvenues*, avant la quatorzième, à laquelle se réfère le Ve édit.

Quoiqu'il en soit de cette déduction, elle paraît être sans importance dans la pratique. Il n'y a aucune apparence que le roi ait jamais antidaté ni commis d'anachronisme[1]. Nous sommes donc parfaitement fondés à admettre que les édits, en les supposant reproduits à une époque quelconque du règne, l'ont été fidèlement sous leur forme primitive; ils ont, quand ils sont datés, force de documents pour la date qu'ils portent. J'ajoute que des indices que fournissent soit les quatorze édits, soit les édits sur colonnes, permettent de conclure que les diverses parties se suivent dans l'ordre exact de leur promulgation originale.

Ceci posé, il ne nous reste plus guère qu'à consigner les dates qui sont données, directement ou indirectement, pour quelques-unes de nos tablettes.

[1] Lassen (*Ind. Alterth.*, II², 253 suiv.) a justement remarqué que les inscriptions où Piyadasi se flatte des succès religieux obtenus à l'étranger, et surtout dans les royaumes grecs, supposent un intervalle suffisant entre la conversion du roi et la date de l'inscription. Nous verrons tout à l'heure de quelle nature a pu être l'action exercée par Piyadasi dans les royaumes grecs. Il suffira d'observer, quant à présent, que sa conversion, même si l'on prend pour point de départ sa conversion active, datant de la fin de la onzième année, il reste, entre cette époque et les plus anciennes inscriptions (IIe édit) où il soit question de ses relations extérieures, un intervalle de deux années qui est suffisant.

L'édit de Sahasarâm-Rûpnâth est le plus ancien de tous et remonte à la treizième année, à compter du sacre. Le IVe des quatorze édits étant daté de la treizième année, les trois qui le précèdent appartiennent certainement au même temps, et, dans le IIIe, nous avons en quelque sorte l'acte même de création de l'Anusaṁyâna, que cet édit rapporte à la treizième année. La conclusion n'est pas sans intérêt à cause du IIe édit, si important pour les relations extérieures de Piyadasi.

Si le IIIe édit constitue la charte de fondation contemporaine de l'Anusaṁyâna, il y a tout lieu de croire qu'il en est de même du v édit à l'égard des Dharmamahâmâtras, et que la tablette date, comme cet office même, de la quatorzième année. Les tablettes suivantes, jusqu'à la XIVe, ne contiennent plus d'indications chronologiques. Elles peuvent appartenir toutes à la quatorzième année, elles ne sont certainement pas antérieures. La XIIe, par exemple, mentionne les dharmamahâmâtras. Quant à la VIIIe, qui fait allusion à la seconde conversion du roi et la place dans la onzième annee, rien absolument ne force à la prendre comme contemporaine du fait, pas plus que la XIIIe ne l'est de la conquête du Kaliṁga; mon interprétation rectifiée du morceau donne au contraire, dans la dernière phrase, une raison positive en faveur de son origine ultérieure.

A tout prendre, la date de la quatorzième année pour le groupe des quatorze édits me paraît très vraisemblable. Les édits détachés de Dhauli nous fournis-

sent à cet égard, sinon une preuve décisive, au moins une présomption qui a son prix. Vers la fin du premier de ces édits, Piyadasi déclare qu'il fera tenir tous les cinq ans l'Anusaṁyâna (cf. ci-dessous). Cette façon de parler ne s'explique guère que si la tablette est contemporaine, ou du moins de très peu postérieure, à l'origine de cette institution. Or la date en est fixée par le IIIe édit à la treizième année. La quatorzième année serait donc, pour le morceau où le roi s'exprime ainsi, une date fort convenable. Elle impliquerait nécessairement que les tablettes V-XIV qui le précèdent ne sont pas elles-mêmes postérieures.

Quant aux édits sur colonnes, les six premiers sont certainement de la vingt-septième année puisque le premier, le quatrième, le cinquième et le sixième portent cette date. Le dernier (VII-VIII) est de l'année d'après. Ils marquent la dernière expression qui nous soit accessible des idées et des intentions du roi.

Entre ceux-ci et la série des quatorze édits, nous n'avons rien que l'inscription votive n° 3 de Barâbar, datée de la vingtième année. C'est assurément pour l'inscription de Bhabra que l'absence de date est le plus regrettable. Je ne vois jusqu'ici aucun moyen de suppléer à cet égard au silence du texte. Tout au plus oserais-je dire que, par quelques détails de sa phraséologie, elle me fait l'impression d'être plus voisine des édits sur roc que des édits sur colonnes. Si elle n'est pas contemporaine des quatorze édits et de l'édit de Sahasarâm-Rûpnâth, j'ai peine à croire du moins qu'elle soit de beaucoup postérieure. En tous

cas, il est absolument arbitraire de la rapporter aux derniers temps du règne de Piyadasi, de la placer, comme l'a fait M. Thomas, sans autre preuve qu'une thèse préconçue sur laquelle nous reviendrons, après les édits de la vingt-huitième année[1].

Ces données, encore qu'incomplètes, ont pour nous un grand prix. Il importe de les avoir bien présentes à l'esprit pour éviter plus d'une confusion; elles suffisent pour écarter par des arguments péremptoires certaines théories aventureuses.

Le terrain paraît maintenant suffisamment déblayé pour qu'il soit permis de passer à l'examen des questions historiques qui nous intéressent.

La première est naturellement la question de date.

Toutes les sources littéraires, quelle qu'en soit la provenance, sont d'accord pour représenter Açoka comme le petit-fils de Candragupta. La double identification de Candragupta avec le Sandrokottos des Grecs et d'Açoka avec notre Piyadasi ne nous permet de chercher que vers le milieu du IIIe siècle la place de nos inscriptions. Elles ne nous offrent par elles-mêmes, autant que je puis voir, qu'un moyen unique pour arriver à une date plus précise. Il s'agit, comme on le comprend, du synchronisme fourni par les noms des rois grecs. On ne peut en apprécier la valeur exacte sans se faire une idée d'ensemble sur les rapports entretenus par Piyadasi avec les peuples étran-

[1] *On the early faith of Açoka*, dans le *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, new ser. t. IX, p. 204 et suiv.

gers, et sur le degré d'autorité qu'il convient, en ce sujet, d'acorder à ses témoignages.

Ces témoignages sont dispersés dans les IIe, Ve et XIIIe des quatorze édits, et dans le second édit détaché de Dhauli-Jaugada.

Dans ce dernier passage, Piyadasi s'exprime d'une façon générale, et sans spécifier aucun peuple; il trace à ses officiers la conduite qu'ils doivent tenir à l'égard des populations frontières non incorporées à son domaine. Ses instructions se résument dans le vœu que ses représentants sachent inspirer à ses voisins une confiance entière dans ses sentiments et ses intentions; qu'ils les persuadent qu'il ne leur veut que du bien et souhaite, en ce qui le touche, de leur assurer le bonheur et la paix, qu'il est pour eux comme un père; il veut que cette conviction les dispose à observer le dhaṁma, à mériter ainsi le bonheur en cette vie et dans l'autre.

Ailleurs, dans le XIIIe édit, le roi oppose aux conquêtes de la force les conquêtes pacifiques du dhaṁma, de la religion. C'est en elles qu'il met son bonheur. Elles sont possibles, et dans son domaine et chez tous les peuples étrangers (*savesu aṁtesu*). « Parmi eux sont le roi grec nommé Antiochus et, au nord (*ou* au delà) de cet Antiochus, quatre rois, Ptolémée, Antigone, Magas, Alexandre; au sud les Coḍas et les Pâṇḍyas jusqu'à Taṁbapaṇṇi; de même Viṣmavasi, roi de... Chez les Yavanas et les Kambojas, les Nâbhakas et les Nâbhapaṁtis, les Bhojas et les Petenikas, les Andhras et les Pulindas, partout on suit

les enseignements de la religion répandus par Piyadasi. Et là où des envoyés ont été dépêchés, là aussi, après avoir entendu l'enseignement du dhaṁma... on pratique le dhaṁma... »

Au v[e] édit, il s'agit d'une action plus directe, des devoirs des dhaṁmamahâmâtras nouvellement créés. Ils devront s'occuper de toutes les sectes, pour l'établissement et le progrès du dhaṁma, pour l'utilité et le bénéfice des fidèles de la [vraie] religion; chez les Yavanas, les Kambojas et les Gandhâras, les Râsṭikas et les Peteṇikas, et les autres populations frontières (*âparâṁta*), ils doivent s'occuper des guerriers, des brâhmanes et des riches, des pauvres et des vieillards, pour leur utilité et leur bien-être, pour éloigner les obstacles des fidèles de la [vraie] religion[1].

[1] Je ne puis m'associer au sentiment de M. Bühler (p. 38) ni dans la manière de couper la phrase, ni dans l'interprétation du terme *dhaṁmayuta*. Le mot revient trois fois en quelques lignes; chaque fois M. Bühler lui attribue ou une application, ou même une signification différente. A la ligne 15 (de Khâlsi), il entend *hitasukhâye dhaṁmayutasa* « pour le bonheur de mes sujets fidèles »; à la même ligne, *dhaṁmayutâye apalibodhâye* : « pour la suppression des obstacles en relation avec la loi », et, à la ligne suivante, *vijitasi mama dhaṁmayutasi* : « dans mon fidèle royaume ». En soi le procédé est inquiétant. Rien à dire du premier passage; la construction tout au moins y est parfaitement claire. Quant au second, il ne faut pas oublier que, à *dhaṁmayutâya*, G. oppose le génitif pluriel *dhaṁmayutânaṁ* et K. le génitif singulier *dharmayutasa*; la conclusion certaine est que, à Kh. et à Dh., il faut prendre le datif dans le sens du génitif (on sait que les deux cas se fondent dans les prâkrits), et traduire : « à la suppression des obstacles pour le peuple fidèle ». Dans le troisième passage, tout défend également de construire ensemble *vijitasi* et *dhaṁmayutasi* : la position des deux mots séparés par *mama*, la lecture certaine de Dh., *savapathaviyaṁ dhaṁmayutasi*, enfin la

Le nom d'Antiochus reparaît dans le IIe édit : « Partout, dans mon empire et aussi chez les peuples

construction du reste de la phrase où les deux membres terminés par *iti* s'appliquent certainement à des personnes et supposent par conséquent dans *dhaṁmayuta* un nom collectif de personnes. (Pour la juxtaposition et, si je puis dire, la superposition de deux locatifs, cf. plus haut à Dh. l. 26, le passage qui sera expliqué tout à l'heure et D. IV, 3 : *bahûsu pânasatasahasesu janasi*. . .) J'avoue que l'hésitation me paraît impossible. J'ajoute que ce précédent, joint à la comparaison de D. VII, 1-2, où la même construction s'impose, me confirme dans l'explication que j'ai donnée de D. IV, 6. Reste à déterminer le sens exact de *dhaṁmayuta*. M. Bühler y voit une désignation du peuple qui vit « sous la loi » de Piyadasi, de ses sujets enfin. L'usage constant de *dhaṁma* dans un sens différent rend d'abord cette interprétation peu vraisemblable; mais l'expression de Dh., *savapathaviyaṁ dhaṁmayutasi*, prouve que le ou les *dhaṁmayutas* n'appartiennent pas seulement à l'empire de Piyadasi; la même conclusion résulte nécessairement du passage antérieur qui place les *dhaṁmayutas* parmi les *âparântas*. Je ne puis que persévérer dans ma traduction; elle me paraît appuyée par la recommandation faite sur les colonnes de « prêcher les dhaṁmayutas », et ailleurs d'enseigner, de prêcher les « yutas » Du passage de la l. 26 à Dh. (l. 16 à Kh.) il ressort que les *dhaṁmayutas* comprennent des hommes « zélés pour le dhaṁma, fermement établis dans le dhaṁma, adonnés à l'aumône ». Le passage cité dans le texte indique une nuance instructive : entre toutes les sectes, les dhaṁmamahâmâtras doivent s'occuper du bien-être des *dhaṁmayutas*, ceci se rapporte au domaine de Piyadasi; chez les Âparântas, qui, comme nous l'allons voir, sont vis-à-vis du roi dans une dépendance moins étroite, ils doivent veiller à ce qu'ils ne rencontrent pas d'obstacles, en d'autres termes, à ce qu'ils jouissent d'une liberté religieuse complète. Cette observation se combine à merveille avec le sens que j'ai maintenu pour *dhaṁmayuta*. — La ponctuation que M. Bühler admet après *apalaṁtâ* me paraît inadmissible. Il n'est pas possible de construire *yonakaṁbojagaṁdhâlânaṁ* avec *hitasukhâye*, puisque, à Dh., nous avons le locatif *gaṁdhâlesu*. Ce locatif montre justement que le génitif n'a été introduit dans les autres textes que pour éviter l'accumulation des locatifs dans la même proposition; il devient certain que *Yonakaṁbojagaṁdhâlânaṁ*

étrangers (*prâcaṁta*) comme les Coḍas, les Pâṇḍyas Satiyaputa et Ketalaputa, jusqu'à Tambapaṇṇi, Antiochus, le roi des Yavanas, et les rois qui sont ses voisins[1], partout Piyadasi a répandu des remèdes de deux sortes[2]. . . Partout les plantes utiles ont été importées et plantées. De même des racines et des arbres. Sur les routes, des puits ont été creusés et des arbres ont été plantés pour la commodité des animaux et des hommes. »

Le dernier passage est le plus vague de tous. Je veux parler de cette phrase de l'édit de Sahasarâm-Rûpnâth qui déclare que les proclamations (*sâvana*) du roi ont pour but que tous, « grands et petits, dé-

dépend de *baṁbhanibhesu*, etc. Quant à le faire dépendre, génitif ou locatif, de *dhaṁmayutasa*, cela répugne autant au mouvement ordinaire de la construction qu'à l'analogie des phrases parallèles; toutes commencent par l'indication de l'objet ou du théâtre de l'action imposée aux dhaṁmamahâmâtras : *savapâsaṁḍesu. . . baṁdhanabadhasa. . . hida ca. . . iyaṁ dhaṁmanisitati. . .*

[1] M. Bühler conteste avec raison la lecture *sâmipâ* à G. Mais je ne puis admettre qu'il faille lire *sâmînaṁ*, une erreur du graveur pour *sâmaṁta* des autres versions. Ce serait une faute beaucoup plus grossière qu'aucune de celles qui sont sûrement constatées à G. D'ailleurs le ⊥ serait beaucoup trop mal aligné par le bas. Un nouvel examen de la photographie de l'*Archæological Survey* me suggère une lecture *sâmîcaṁ*, ou peut-être *sâmîcâ*. Faut-il admettre un dérivé de *samyañc*, équivalent par le sens à *sâmanta?* C'est au moins la conjecture la plus admissible qui me vienne à l'esprit.

[2] Le sens de « médicament », et non celui d'« hôpital » (Bühler), est seul admissible ici. Non seulement l'équivalence de *cikichâ* et d'*arogyaçâlâ* paraît manquer de preuve, mais l'érection d'hôpitaux par Piyadasi dans les territoires grecs est en soi peu vraisemblable; l'analogie des termes suivants, racines, plantes médicinales, arbres utiles, est tout en faveur de la première traduction. Il faut je pense, s'y tenir.

ploient du zèle, et que les peuples étrangers (*aṁta*) eux-mêmes soient instruits ».

J'ai tenu à remettre ces divers extraits sous les yeux du lecteur; il importe de les comparer avec soin pour en déduire les conclusions.

Tout d'abord on ne peut manquer de discerner deux groupes de peuples qui sont évidemment distingués avec intention. Ils comprennent, d'une part :

IIᵉ ÉDIT.	XIIIᵉ ÉDIT.
Les Coḍas, les Pâṇḍyas, Satiyaputa, Ketalaputa, Tambapaṇṇi, Antiochus et les rois ses voisins.	Antiochus, les quatre rois qui sont au nord (ou au delà) d'Antiochus : Ptolémée, Antigone, Magas, Alexandre, et, au sud, les Coḍas, les Pâṇḍyas, Tambapaṇṇi, le roi Vismavasi.

d'autre part :

Vᵉ ÉDIT.	XIIIᵉ ÉDIT.
Les Yavanas, les Kambojas, les Gandhâras, les Râsṭikas, les Peteṇikas.	Les Yavanas, les Kambojas, les Nâbhakas, les Nâbhapaṁtis, les Bhojas, les Pitinikas, les Andhras, les Pulindas.

Les seconds sont désignés par l'épithète *âparântas* [1],

[1] Il ne saurait être question de prendre, avec le savant Paṇḍit Bhagwânlâl Indrajî, *âparâṁta* comme un ethnique et comme désignant en particulier une province déterminée (*Journ. Bomb. Br.*, XV, p. 274); l'expression *ye vâpi aṁñê âparâṁtâ* s'y oppose. Il ne faut pas oublier que l'orthographe, à G. et à Dh. tout au moins, est *âparaṁta;* par cet *â* long le mot est marqué, de même que *prâcaṁta*, comme un dérivé secondaire. On remarquera en passant com-

c'est-à-dire les « occidentaux », les premiers sont dits *prâtyantas* ou simplement *antas*, et il est permis de croire que c'est à eux que se rapportent particulièrement les instructions données par le roi dans le second édit détaché de Dhauli et Jaugada.

Les deux catégories ne sont en aucun passage confondues dans la même phrase, et les rapports du roi avec l'une et avec l'autre paraissent être de nature sensiblement différente. Chez les *Âparântas*, Yavanas, etc., Piyadasi donne expressément à ses Dharmamahâmâtras une mission protectrice positive (v[e] édit); il affirme que, chez eux, on (c'est-à-dire sans doute un nombre plus ou moins considérable d'individus) se conforme à son enseignement du dhaṁma. Vis-à-vis des *Antas* au contraire, il ne recommande à ses représentants que des procédés de bon voisinage (Dh. J. éd. dét. II), ou bien il les cite (XIII) comme un objectif de conquêtes religieuses. Il les marque nettement comme extérieurs à son empire (*aṁtânaṁ avijitânaṁ*, Dh. J. éd. dét. II; *vijitamhi. . . evamapi prâcaṁtesu. . .* II[e] éd.). L'action directe dont il se flatte à leur égard se borne à la communication de medicaments et de plantes utiles; elle se peut faire par des commerçants ou des envoyés, et ne suppose pas, comme l'institution de Dharmamahâmâtras, un lien de dépendance, elle n'implique pas de rapports bien étroits. C'est évidemment parce que

bien le sens spécial attribué à *Aparânta* (Cf. Lassen, I, 649; II, 932) convient bien à la position que j'assigne, sous le sceptre de Piyadasi, aux populations comprises sous cette désignation.

les *Antas* embrassent les populations les plus éloignées qu'il dit à Sahasarâm : « que les Antas *eux-mêmes* soient instruits ! » Je crois, en somme, que cette catégorie, celle que comprend la première énumération, représente les peuples *étrangers*, complètement indépendants de Piyadasi. La seconde, celle des Âparântas, est formée par des populations distribuées sur la frontière occidentale de son empire et sur lesquelles il exerçait, non pas une domination absolue (car il paraît y redouter des entraves à la libre expansion de ses coréligionnaires), mais une suzeraineté plus ou moins effective. La meilleure preuve que les deux séries de peuples ne sont pas vis-à-vis du roi dans une situation identique, c'est qu'il distingue entre les Yonarâjas, c'est-à-dire les rois grecs avec leurs sujets, et les Yonas, qu'il rapproche des Kambojas; ces derniers, n'etant pas compris dans les royaumes autonomes, devaient nécessairement relever d'une façon plus ou moins immédiate du pouvoir de Piyadasi.

De ces observations je conclus que, si le langage de Piyadasi n'est pas toujours suffisamment clair et explicite, il est du moins exact et véridique. Il ne cherche pas à exagérer la portée de ses succès. Pour ce qui est, par exemple, des rois grecs, il constate simplement, dans un passage, qu'il a répandu jusque sur le territoire d'Antiochus des médicaments et des plantes utiles, ce qui n'a rien d'invraisemblable; dans l'autre, il cite les cinq rois parmi les maîtres des pays étrangers où il s'efforce de répandre le dhaṁma; en ce qui les concerne, il n'affirme rien touchant les

résultats pratiques qui auraient été obtenus. Cette réserve nous commande d'être circonspects dans l'interprétation de ses paroles, de ne pas admettre légèrement des hypothèses qui supposeraient de sa part inexactitude ou malentendu.

Nous pouvons donc avec sécurité prendre pour point de départ de la chronologie de Piyadasi le synchronisme que nous promet l'énumération des cinq rois grecs. Il faudrait des raisons tout à fait décisives pour nous autoriser à admettre, comme l'a fait Lassen[1], que le roi ait, dans ses inscriptions, mêlé des temps divers. Les textes sont parfaitement simples et nets : dans le IIe édit, il parle d'Antiochus et des rois ses voisins, dans le XIIIe, d'Antiochus encore et des quatre rois grecs qui sont au nord (ou au delà) de son royaume, Turâmaya, Antekina, Maka et Alikasadara. Il nous est impossible de décider si les « voisins » d'Antiochus sont les mêmes rois qui sont nominativement désignés dans le XIIIe édit. En soi la chose est assez peu probable; car il s'agirait, on va le voir, de voisins fort éloignés, jusqu'auxquels il eût été moins aisé de faire parvenir les médicaments et les plantes utiles. Il n'est pas spécifié d'ailleurs qu'il s'agisse de rois *grecs*. La lecture *alamne* de Khâlsi et *arañe* de Kapur di Giri supprimerait toute hésitation. Mais il paraît, d'après la revision de M. Bühler, que Khâlsi ne porte pas *alamne* mais bien *amne*, que l'autre lecture repose sur une

[1] *Ind. Alterth.*, II², 253 et suiv.

erreur du général Cunningham. Il est dès lors à craindre qu'il n'en soit de même à K. Il me semble malgré tout plus probable que les « voisins » d'Antiochus, dans le premier passage, ne sont pas les quatre rois spécifiés dans le second. Quoiqu'il en puisse être, la transcription de leurs noms n'est pas controversée : on y a toujours reconnu un Ptolémée, un Antigone, un Magas et un Alexandre. On est tenté tout d'abord de les chercher, au moins les deux derniers, dans des contrées qui ne soient pas trop inaccessibles aux Hindous et à leur souverain. Mais la qualification royale qui leur est expressément attribuée y ferait obstacle, alors même, ce qui n'est pas, que l'on retrouverait ces noms, comme noms de gouverneurs ou de satrapes, dans un rayon un peu voisin de l'Inde. Nous n'avons aucune connaissance de royaumes grecs dont ils auraient pu être les souverains.

Il est certain que les rapports de Piyadasi avec le monde grec ne sont pas postérieurs à la révolte de Diodote et à la création du royaume grec de Bactriane (vers 255); il eût trouvé ce prince sur son chemin et l'eût nommé. Les identifications proposées et universellement acceptées jusqu'ici donnent satisfaction à ce postulat. Antiochus II, de Syrie (260-247), Ptolémée Philadelphe (285-247), Antigone Gonatas, de Macédoine (278-242), Magas de Cyrène (mort en 258) et Alexandre d'Épire (mort entre 262 et 258) [1],

[1] On remarquera en passant que, par un faible retour pour les lumières que son histoire reçoit de la Grèce, l'Inde, par ses monu-

sont tous vivants et régnants ensemble entre 260 et 258. D'autre part, les efforts de Piyadasi, qu'elle qu'en ait été la portée exacte, pour répandre au dehors ses idées morales et religieuses, doivent, comme l'a justement fait remarquer Lassen (*loc. cit.*), être postérieurs à sa conversion, nous pouvons ajouter maintenant à sa conversion active, la seconde, c'est-à-dire à la fin de la onzième année de son sacre. Comme le IIe édit appartient à la treizième, nous arrivons fatalement à conclure que sa douzième année correspond à une des années 260-258 avant notre ère, soit, pour prendre un terme moyen, à l'an 259. Ce calcul placerait son sacre vers 269 et son avènement vers 273.

En ajoutant à ce chiffre la durée que donnent, pour les règnes de ses prédécesseurs, Bindusâra et Candragupta, même les sources qui les prolongent le plus, c'est-à-dire 28 et 24 années, nous arrivons, pour la prise de possession du pouvoir par le second, à la date de 325. Cette date n'a rien d'incompatible avec les renseignements des écrivains classiques; nous ignorons à quel moment précis Candragupta prit le titre royal, et, en supposant exacte la tradition relatée par Justin [1], il aurait pu se l'attribuer dès le moment où, après s'être échappé du camp d'Alexandre, il commença à réunir des bandes autour de lui. D'ail-

ments, apporte ici à la chronologie grecque une indication utile. Il devient en effet certain que la date douteuse de la mort d'Alexandre fils de Pyrrhus, n'est pas antérieure à 260.

[1] *Justin*, XV, 4

leurs les données des Hindous sur les deux règnes sont trop peu concordantes pour balancer l'autorité du synchrônisme qui résulte du témoignage des monuments. Si l'on prenait pour base la durée de vingt-quatre ans seulement attribuée par plusieurs purâṇas[1] au règne de Candragupta, on arriverait à 322 comme étant l'année où il s'empara du pouvoir. En tous cas, la combinaison, à mon avis, la plus arbitraire et la plus risquée, serait celle qui consisterait à supprimer l'intervalle de quatre années attesté par la chronique singhalaise entre l'avénement d'Açoka et son sacre. J'ai indiqué précédemment mes raisons. Quant au procédé de Lassen qui commence par fixer, sans aucune preuve positive, à l'année 315 le commencement du règne de Candragupta, pour en déduire la date de notre inscription et faire ensuite le procès à Piyadasi sur ses prétendues inexactitudes[2], il prend évidemment le contre-pied de la bonne méthode.

Nous manquons par malheur de renseignements sur le détail des relations que Piyadasi put entretenir avec les rois du monde grec. Il est probable qu'elles s'établirent spécialement avec Antiochus, son voisin de Syrie. Les rapports entre les deux royaumes étaient traditionnels depuis Candragupta et Séleucus. Bien que les témoignages anciens nous aient conservé le nom, Dionysios, d'un ambassadeur, ou au moins d'un explorateur, envoyé dans

[1] Wilson, *Vishṇupur.*, éd. F.-E. Hall, IV, 186, note 5.
[2] *Ind. Alterth.*, II², 254.

l'Inde par Ptolémée Philadelphe, le même auquel Piyadasi fait allusion, on peut douter si cette allusion se réfère à des rapports directs, qui paraissent peu vraisemblables tant à l'égard de Magas qu'à l'égard d'Antigone et d'Alexandre; on peut se demander si ce n'est pas par l'intermédiaire d'Antiochus que Piyadasi a eu connaissance des autres rois qu'il énumère. Le temps qui reste disponible pour le voyage de ses émissaires, s'il en a spécialement dépêché, soit à peu près un an et demi, ne permet guère d'admettre qu'ils aient poussé si avant en terre hellénique, et précisément vers l'époque à laquelle notre édit nous reporte, entre 260 et 258, Antiochus II se trouvait, par ses entreprises sur la Thrace, par ses luttes dans la Méditerranée, en relations plus ou moins tendues, mais à coup sûr très actives, avec les souverains de l'Égypte et de la Cyrénaïque, de la Macédoine et de l'Épire [1].

Quoiqu'il en soit du détail, un point ne paraît pas raisonnablement contestable, c'est que la treizième année, à dater du sacre de Piyadasi, correspond à peu près à l'an 258 ou 257 avant notre ère, et par conséquent que ce sacre tombe dans l'année 269 ou 270. Cette date et les dates corrélatives des conversions d'Açoka, de ses inscriptions, etc., sont les seules qui me paraissent se déduire légitimement de nos textes, puisque la prétendue date dans l'ère du nirvâṇa à Sahasarâm-Rûpnâth repose, à mon avis, sur une illusion et une méprise.

[1] Droysen, *Gesch. des Hellenismus*, III[2], p. 314 et suiv.

IMPRIMERIE NATIONALE.

En somme, il est donc possible d'assigner à Piyadasi, avec une précision suffisante, sa place chronologique; là est une des causes principales du grand intérêt qui s'attache à ses monuments; mais c'est surtout à l'histoire des idées religieuses qu'ils semblent promettre des enseignements précieux. Il est étrange que des documents relativement aussi étendus, où la préoccupation religieuse est si dominante, n'aient pas coupé court depuis longtemps à toute hésitation sur l'inspiration à laquelle obéissait exactement leur auteur. Et pourtant, non seulement Wilson[1] a entrepris de contester la foi buddhique de Piyadasi, non seulement, à une époque beaucoup plus récente, M. Edward Thomas[2] a cherché à établir que, avant de s'attacher au buddhisme, Piyadasi aurait traversé d'autres convictions, qu'il aurait adhéré d'abord au Jainisme; — ces tentatives reposent en partie sur des interprétations grossièrement inexactes; elles sont, de plus, antérieures aux dernières découvertes de Khâlsi, de Sahasarâm, de Rûpnâth, qui ont apporté au débat des éléments si nouveaux; — ce qui est beaucoup plus grave, M. Kern a, lui aussi, malgré son intelligence bien supérieure des documents, et postérieurement à la publication des derniers édits, paru assez près de se rallier au sentiment de M. Thomas[3]; il a en tout cas cherché à établir dans les évolutions doctrinales de Piyadasi des

[1] *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, p. 238 et suiv.

[2] *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, nouv. sér., t. IX, p. 155 et suiv.

[3] Kern, *loc. cit.*, p. 309, note.

gradations dont l'expression dernière, dans l'édit de Sahasarâm, manifesterait, suivant lui, tous les symptômes d'une véritable folie. Ici encore les appréciations résultent de quelques interprétations insuffisantes; M. Kern s'est trop hâté d'adopter la première traduction proposée pour le texte de Sahasarâm-Rûpnâth. On voit pourtant que, à côté de la question chronologique, nos monuments posent une question religieuse sur laquelle il est indispensable de nous expliquer. Elle me paraît susceptible de réponses catégoriques.

Je ne puis, à plusieurs égards, que me référer aux résultats obtenus précédemment et aux démonstrations que j'ai essayé d'en donner, notamment au classement chronologique de nos inscriptions. Il est clair et incontesté que, à l'époque où remonte l'édit de Bhabra, Piyadasi est un buddhiste déclaré. Malheureusement, on l'a vu, cet édit ne porte pas de date exprimée et ne renferme pas en lui-même d'élément d'information qui permette de le dater avec certitude. L'importance n'en est pas moins essentielle pour la question qui nous occupe. Il est évident que, jusqu'à ce qu'on ait découvert des raisons contraires, des objections positives, un témoignage si précis doit faire foi; il serait concluant, même si l'absence constatée ailleurs de documents ou d'expressions catégoriques éveillait l'incertitude. Il n'y a même pas de place pour cette incertitude.

Nos inscriptions se partagent en deux groupes principaux : le premier, comprenant l'édit de Saha-

sarâm et les quatorze édits, appartient à la treizième et à la quatorzième année, le second, qui embrasse les édits sur colonnes, se rapporte à la vingt-septième et à la vingt-huitième. Nous avons vu que les premières de ces inscriptions constatent dans la vie religieuse de Piyadasi deux évolutions successives, la première dans la neuvième et la seconde vers la fin de la onzième année après son sacre. Il s'agit d'en déterminer les deux pôles, le point de départ et le point d'arrivée. Sur le premier, je crois que personne n'a d'hésitation; la phrase capitale à cet égard dans le texte de Sahasarâm-Rûpnâth, n'a peut-être pas toute la clarté souhaitable; mais, que l'on se rallie à la traduction que j'en ai proposée ou qu'on s'en tienne à l'interprétation de M. Bühler, on ne saurait douter que, dans cette première partie de son règne, antérieure à l'interdiction des sacrifices sanglants (1er édit), Piyadasi n'ait, comme l'affirment les traditions littéraires, accepté la suprématie des brâhmanes. Sur le second point, le même accord ne règne plus. Le roi déclare qu'il est devenu *upâsaka*[1]; le terme peut désigner un laïque jaina aussi bien qu'un buddhiste; néanmoins l'emploi que nous en retrouvons à Bhabra, où il est certainement appliqué au buddhisme, doit *à priori* nous faire incliner ici vers la même interprétation. Des doutes avaient été inspirés par l'emploi du terme *vivutha* à

[1] Je ne parle pas du terme *sâvaka* que M. Bühler complète à Rûpnâth. J'ai dit pourquoi je ne considérais pas cette restitution comme admissible.

Sahasarâm, par la pensée que cette inscription pourrait bien ne pas émaner du Piyadasi, auteur des autres édits. La certitude maintenant acquise que tous nos édits remontent à un seul et même auteur supprime les uns; les autres doivent tomber avec l'interprétation purement arbitraire proposée pour *vivuṭha*[1]. Quelque réserve que l'on entende garder vis-à-vis de l'expression *saṁghe papayite*, ou quelle qu'en soit la vraie lecture, il est clair que le roi constate ici certains rapports que sa conversion a établis entre lui et le *saṁgha;* le mot ne peut désigner rien d'autre que le clergé buddhique; l'édit de Bhabra montre du reste que cette application était bien fixée dès le temps de Piyadasi. Nous avons pourtant une preuve plus décisive encore; c'est le passage du VIII[e] édit où Piyadasi parle de sa conversion pratique et active; il la définit en disant que, dans la onzième

[1] C'est, comme on l'entend bien, à la traduction de M. Oldenberg que je fais ici allusion. On me permettra de saisir cette occasion pour ajouter, relativement à celle de M. Bühler, une remarque que j'ai omise plus haut. Un des arguments qu'il apporte pour soutenir le sens de «écoulé» qu'il attribue à *vivutha*, est l'emploi prétendu de la locution *vivuthe vase* dans l'inscription de Khandagiri (l. 5). Il y faut renoncer. Il est à craindre que cet important monument, trop mal conservé, ne nous devienne jamais parfaitement intelligible. Une chose est visible, c'est qu'il contient, année par année, l'énumération des actions du roi : *dutiye vâse* (l. 4) *paṁcame. . . . .vase* (l. 6), *satame vase* (l. 7), *aṭhame vase* (*ib.*), etc. A la ligne 5, là où le fac-similé de Prinsep donnait *tatha vivuthe vase*, celui du Corpus donne *-i — tathe vise;* c'est certainemeat *tatha*(?) *catuthe vâse*, qu'il faut lire : «dans la quatrième année». Telle est bien la lecture que donne le Babu Râjendralâla Mitra, *Antiq. of Orissa*, II, p. 22.

année de son sacre, il est « parti pour la Saṁbodhi[1] ». Nulle équivoque n'est ici possible. Le terme de Saṁbodhi rattache indiscutablement Piyadasi au buddhisme. Avant d'être bien comprise, l'expression semblait impliquer un usage du mot différent de celui qui est consacré par la littérature. L'interprétation plus fidèle que j'en ai donnée tout à l'heure supprime tout embarras; elle rétablit au contraire une concordance curieuse avec l'emploi littéraire de la locution équivalente, *saṁbodhiṁ prasthâtuṁ*, à laquelle le passage fait allusion.

C'est certainement aux idées buddhiques que s'est converti Piyadasi; leur est-il devenu infidèle? A-t-il, par la suite, varié dans ses opinions? Le second groupe, celui des inscriptions sur colonnes, est loin de fournir à une pareille conjecture le plus léger prétexte. Celui qu'on a cru pouvoir tirer de la première phrase du vi^e édit est absolument illusoire. Il y a plus : le passage en question, entendu comme je crois avoir montré qu'il doit l'être, se retourne directement contre toute hypothèse de ce genre. Si le roi se réfère expressément à ses *dhaṁmalipis* de la treizième année, c'est à coup sûr une preuve que ses idées sur le dhamma, ses opinions religieuses, n'ont subi dans l'intervalle aucune altération essentielle. Du reste, quand on compare les deux séries d'inscriptions, en présence de l'identité absolue du ton et du style, des allusions communes aux mêmes

[1] Cf. ci-dessus, p. 273 et suiv.

œuvres, aux mêmes créations, de la parfaite ressemblance dans les exhortations morales, on ne peut méconnaître qu'il serait besoin des raisons les plus démonstratives et les plus fortes pour rendre probable un changement de croyances chez l'auteur commun des unes et des autres. Tous les indices sont contraires à une semblable idée.

Non seulement certains édits sur colonnes forment le développement naturel des principes contenus dans les tablettes plus anciennes, comme le ve édit, destiné à protéger la vie des animaux, si on le compare à l'interdiction des sacrifices sanglants et des *samâjas*[1], prononcée par le premier des

[1] Je me contente de transcrire le terme employé par Piyadasi. Je ne suis pas convaincu que la traduction définitive en ait été encore découverte, malgré des tentatives très ingénieuses. Le sens de « battue » (*treibjagd*) qu'a proposé M. Pischel (*Gött. Gel. Anz.*, 1881, p. 1324) est trop dépourvu de consécration dans l'usage connu de la langue. M. Bühler a bien démontré que *samâja* doit avoir une signification voisine de celle de *utsava* « fête, réjouissance », mais cette signification doit être plus précise et plus circonscrite. Dans la phrase du 1er édit, il est inadmissible que, à l'interdiction très positive, très nette *na . . . prajûhitaviyam̃*, on en associe étroitement une aussi différente et aussi vague : « il ne faut pas faire de *fêtes* ». D'ailleurs, il est visible que l'édit entier est consacré uniquement à protéger la vie des animaux ; il faut que *samâja* se rapporte directement à un acte où leur vie était compromise. Le rapprochement des détails que le roi donne sur sa cuisine serait dans toute autre hypothèse purement inexplicable. C'est cette nuance exacte de la signification de *samâja*, « sacrifice, festin » ou toute autre, que M. Bühler n'est pas parvenu à dégager. Je ne saurais davantage accepter sa traduction de la phrase *asti pi tu*, etc.; si Piyadasi entendait approuver « certains *samâjas* » il spécifierait de quels *samâjas* il entend parler ; il reprendrait au moins sa phrase sous forme d'antithèse, comme il

XIV édits; les jours réservés dans ce même v[e] édit sont consacrés comme jours fériés chez les buddhistes[1], et l'*uposatha*, qui y paraît entouré d'un respect particulier, est connu de tous comme le nom de leur fête hebdomadaire. Le VIII[e] édit de Delhi étend la surveillance des dharmamahâmâtras sur toutes les sectes, depuis les brâhmanes jusqu'aux Nirgranthas ou Jainas; mais, quand il s'agit du *saṁgha*, du clergé buddhique, le roi modifie son expression; il veut que ses officiers veillent «aux intérêts du Saṁgha» (*saṁghaṭhasi*); il est clair qu'ici, et ici seulement, ses sympathies sont tout particulièrement éveillées[2]. Je ne signalerai plus qu'un fait qui, éclairé par les précédents, prend une signification précise et devient vraiment instructif. On se souvient[3] que, à Khâlsi, la seconde partie du XIV[e] édit est accompagnée de l'image d'un éléphant entre les jambes duquel on lit, dans des caractères identiques à ceux des tablettes, *gajatame;* j'ai proposé de traduire «l'éléphant par excellence». Cette inscription est en quelque façon commentée par celle que nous relevons à Girnar, à peu près en

fait dans d'autres circonstances, et parlerait de *dhaṁmasamâjas* ou de quelque chose d'approchant.

[1] On peut comparer Kern, *loc. cit.*, II, 205 et suiv.

[2] Je craindrais de faire tort à des conclusions que je crois acquises en invoquant des arguments de moindre valeur, et je me contente de rappeler ici, comme exemple, l'emploi de *asinava* correspondant au terme technique *âsrava* des buddhistes, l'usage de *avavad* pour dire «prêcher, enseigner», familier aux buddhistes (Burnouf, *Lotus*, p. 304 et suiv.), etc.

[3] Cf. I, 323 et suiv.

même place, et qui devait, elle aussi, accompagner la représentation d'un éléphant qu'a fait disparaître l'usure du rocher : « l'éléphant blanc qui est en vérité le bienfaiteur du monde entier (*ou* de tous les mondes). » Il est d'autant moins permis de songer à une addition arbitraire et accidentelle que, à Dhauli, nous retrouvons de même l'image d'un éléphant à côté des édits. Il est impossible de douter que ces figures et ces légendes ne soient contemporaines des inscriptions. La signification n'en est point équivoque : non seulement nous sommes ici en présence d'un symbole buddhique, mais les légendes qui l'accompagnent contiennent une allusion certaine à l'histoire de la naissance du Buddha descendant sous la forme d'un éléphant blanc dans le sein de sa mère[1].

Je conclus. Il est sûr que Piyadasi, au moins pendant toute la partie de son règne à laquelle se réfèrent nos monuments, de la neuvième année de son sacre (et plus particulièrement de la treizième dans laquelle il commence à faire graver des inscriptions) jusqu'à la vingt-huitième, et bien probablement jusqu'à la fin de sa vie, fut un adhérent déclaré du buddhisme. C'est le point fixe, le point de départ

[1] Je ne puis que retirer, devant les lectures rectifiées et l'interprétation nouvelle de M. Bühler, la conjecture que j'avais hasardée, à propos du IX[e] édit (in Dh. note *b*) où je croyais découvrir une allusion à certain trait de la légende de Çâkyamuni. L'explication de M. Bühler rétablit, avec un sens naturel, une harmonie complète entre les différentes versions. Elle mérite certainement d'être acceptée, malgré les petites difficultés de détail qui subsistent et dont la revision définitive des textes réduira peut-être le nombre.

nécessaire de toute déduction légitime. Sans doute on ne saurait méconnaître une certaine différence de ton entre l'édit de Bhabra, voire celui de Sahasarâm, et tous les autres. Entre ces deux groupes très inégaux il n'existe aucune contradiction, il existe une simple différence de degré. Elle s'explique par la différence des personnes auxquelles le roi s'adresse : à Bhabra, il parle au clergé buddhique, ailleurs il parle à tout son peuple ou du moins à tous ses fonctionnaires sans distinction[1]. La tolérance religieuse

[1] Il témoigne parfois du souci particulier qu'il prend de ses coréligionnaires, mais c'est pour recommander à des officiers spéciaux de s'en préoccuper et de leur donner les instructions qui leur conviennent. C'est ainsi que je persiste à entendre la dernière phrase du III[e] édit. M. Bühler, après M. Kern, a contesté le sens que je continue à attribuer à *yuta* et qu'approuve M. Pischel (p. 1325); je ne puis accepter sa rectification. M. Bühler est obligé d'admettre pour le mot un sens différent dans chacun des deux passages où il figure, au IX[e] édit. C'est un premier inconvénient. Mais il y a des objections plus graves. On verra tout à l'heure dans quelle relation étroite paraissent ordinairement les *rajjûkas* avec le *dhaṁmayuta*. c'est un premier motif de penser, comme on l'a toujours fait, que *yuta* n'est qu'un équivalent abrégé de *dhaṁmayuta* : « les zélés » équivalent à « les zélés pour le dhaṁma » : rien de plus naturel. Ce qui est vrai pour le premier *yutá* ne l'est pas moins pour le second *yutâni* associé à la *parishad* qui n'est autre que la réunion des rajjûkas. Mais dans le premier passage on veut prendre *yuta* comme un adjectif appliqué au *rajjûka* et au *pâdesika* (M. Bühler en effet approuve et défend contre M. Pischel ma construction de la phrase). Il faut alors éliminer le *ca* qui, à G., suit *yutá*. Le procédé est en lui-même bien violent et bien suspect; encore est-il insuffisant. La façon de parler de Kh., *yutá lajuka pâdesika* (et l'équivalent à K.), sans *ca*, implique la coordination des trois termes, et non pas seulement des deux derniers; dans le cas contraire, il faudrait, comme à Dh., *yutá lajuke ca pâdesike ca*. Je n'ai pas besoin de faire remarquer

n'est pas dans l'Inde un cas exceptionnel, elle est la règle habituelle des souverains; depuis les indices numismatiques jusqu'aux témoignages des chroniques, depuis les inscriptions jusqu'aux renseignements des voyageurs chinois, les preuves en abondent. Piyadasi ne fait pas exception à la règle; il en est au contraire un des exemples les plus illustres, un des témoins les plus explicites. Il est donc fort naturel que, en s'adressant à la généralité de ses sujets, sans acception de religions ni de sectes, il ait écarté les manifestations trop exclusives de sa foi personnelle, les développements strictement dogmatiques. Nous pouvons au moins nous tenir assurés qu'aucune de ses inscriptions ne renferme rien qui soit en contradiction avec la doctrine buddhique. L'observation est essentielle à garder en mémoire,

que, en revanche, cette dernière manière de parler s'accommode très bien de mon interprétation. Donc *yutá* est substantif ou du moins pris substantivement. D'où cette conclusion forcée qu'il est = *dhaṁ mayutá*. Il n'en est pas autrement de *yute* ou *yutáni* à la dernière ligne. J'ai signalé une première raison tirée du rapprochement de *parisá*. La comparaison de la phrase du VIII[e] édit à D. (l. 1-2) : *lajúká . . . paliyovadisaṁti janaṁ dhaṁmayutaṁ* est aussi frappante que possible. Il y a d'autres motifs. D'abord *âjñâpayati* se construit beaucoup mieux avec un régime de personne. On avouera de plus que cette expression : « l'assemblée enseignera des choses *convenables* » est singulièrement faible et vague, même pour nos inscriptions. Il va sans dire que la forme neutre *yutâni* de plusieurs versions ne fait pas de difficulté; n'avons-nous pas, à D. IV, 8, *pulisâni* = *purushâḥ*, etc.? Peut-être *yute* de G. représente-t-il aussi le neutre; nous aurions ainsi côte à côte l'emploi du singulier et du pluriel, exactement comme *dhaṁmayuta* est tour à tour employé au pluriel et au singulier, sans que le sens en soit modifié.

si nous cherchons à nous représenter, d'après nos monuments, quelle était la condition du buddhisme au temps de Piyadasi.

(La suite au prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 9 JANVIER 1885.

La séance est ouverte à quatre heures et demie par M. Renan, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

Comme membre à vie :

M. Will N. Groff, avenue Carnot, 24, présenté par MM. E. Renan et P. Berger.

Comme membres ordinaires :

MM. Victor Henry, maître de conférences à la Faculté de Douai, présenté par MM. Senart et Bergaigne.

Flach, professeur au Collège de France, présenté par MM. Renan et Barbier de Meynard.

de Calassanti Motylinski, interprète militaire à Ghardaia (M'zab), présenté par MM. Barbier de Meynard et Basset.

M. le Président annonce que remise lui a été faite, au

nom de la Société, du legs Sanguinetti : les fonds qui en proviennent ont été mis en dépôt à la Société générale, en attendant que la Société ait statué sur le meilleur emploi à donner à ce legs pour répondre aux intentions du généreux donateur et honorer sa mémoire. M. le Président rend hommage à la générosité de M[me] Sanguinetti, qui s'est libéralement chargée de tous les frais de la succession.

M. Clermont-Ganneau présente quelques observations sur l'inscription nabatéenne de D'meir, récemment publiée et commentée par M. Sachau; elle est datée de l'ère Séleucide, mise en rapport avec l'année de l'avènement du roi régnant Dabel. M. Clermont-Ganneau ajoute quelques explications sur un cachet juif portant une inscription en caractères phéniciens, appartenant à l'époque royale, et sur le sens de l'expression biblique *Ben hammelek*.

M. James Darmesteter fait une lecture sur une légende de Nemrod, représentée par des versions persanes, arabes, juives, et qui est chinoise d'origine. Cette communication sera insérée dans un des prochains numéros du *Journal asiatique*.

M. Halévy appelle l'attention sur le mot *mûmmu*, épithète de la mer dans la tablette assyrienne de la Création. Les syllabaires rendent *mûmmu* par *beltu* « dame »; mais M. Halévy pense que ce n'est qu'un à peu près et que le sens propre du mot est « grand-mère, aïeule » (*mûmmu* = *um-ummu* « mère de la mère »). Les auteurs grecs ont fait de ce mot un principe cosmogonique, *moymus*.

La séance est levée à six heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la *Royal Geographical Society* de Londres. *Proceedings*, décembre 1883, vol. V, n° 12, et décembre 1884, vol. VI, n° 13.

Par le Gouvernement de l'Inde. Volumes XVII et XVIII de l'*Archaeological Survey of India : Report of a tour in the central provinces and lower Gangetic Doab in 1881-82*, by Alexander Cunningham. Calcutta, 1884, 1 vol. in-8°.

Par le Gouvernement de l'Inde. *Report of a tour in the Gorakhpur district in 1875-76 and 1876-77,* by A. Carlleyle. Calcutta, 1883, in-8°.

Par la Société asiatique du Bengale. *Notices of sanskrit mss.* by Râjendralâla Mitra, published under orders of the Government of Bengal, for the years 1882-1883, 1883-1884, n°ˢ XVII, XVIII, XIX (en deux exemplaires).

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal;* partie philologique, vol. LII, part I, n°ˢ 2, 3, 4, 1883; vol. LIII, part I, n° 1, 1884; partie scientifique, vol. LII, part II, n°ˢ 1, 2, 3, 4, 1884.

— *Proceedings,* 1884, n°ˢ 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10.

— Bibliotheca Indica. *The Nirukta,* with commentaries, ed. by Pandit Satyavrata Samâçramî, vol. II, fasc. 1, 2, 3, 4.

— *Kathâsaritsâgara,* tr. by C. H. Tawney, vol. II, fasc. 11.

— *Sthavirâvalîcharita,* ed. by Jacobi, fasc. 1, 2.

— *Chaturvarga-chintâmaṇi,* vol. III, part I, fasc. 6, 7, 8.

— *The Mîmânsâ-darçana,* with the commentary of Sâvarasvâmin, fasc. 17.

— *The Srautasûtra of Apastamba,* ed. by R. Garbe, vol. II, fasc. 6, 7, 8.

— *The Suçruta-sañhitâ,* translated by Udoy Chând Dutt, fasc. 2.

— *The Vâyu-Purâṇa,* ed. by Ràjendralâla Mitra, vol. II, fasc. 4.

— *Parâçara-smṛiti,* by Pandit Chandrakânta Tarkâlankâra, fasc. 2.

— *Tattva Chintâmaṇi,* ed. by Pandit Kâmâkhyânâtha Tarkaratna, fasc. 1.

— *The Akbar Nâmah,* ed. by Maulawî Abd-ur Rahîm, vol. III, fasc. 3, 4.

— *Muntakhab ut-Tawârîkh,* tr. by Lowe, fasc. 1.

— *Biographical dictionary of persons who knew Mohammad, by Ibn Hajar,* ed. by Maulawî Abd-ul-Hai, vol. II, 6, 7, fasc. 24.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Les ligues éto-*

lienne et achéenne, par Marcel Dubois (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 40e fascicule).

Par M. Ph. Berger, au nom de l'auteur. *Il falso codice Arabo-siculo illustrato e descritto*, dal Sac. Bartolomeo Lagumina. Palermo, 1881, 1 vol. in-8°.

Par la rédaction. *Journal des Savants*, déc. 1884.

— *Bulletin de la Société de géographie*, 4e trimestre de 1884; Comptes rendus des séances, 1884. nos 18 et 19.

— *John Hopkins University Studies*, IId series, XII; *Land-laws of mining districts*, by Charles Howard Shinn, A. B. Baltimore, dec. 1884.

— *Polybiblion*, partie littéraire, 1884, 6e livraison, déc.; partie technique, 12e livraison, déc.

Par M. Clermont-Ganneau. *Journal officiel* du 30 déc. 1884 (compte rendu de la séance du 14 nov.).

SÉANCE DU 13 FÉVRIER 1885.

La séance est ouverte à quatre heures et demie par M. Renan, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Clozel, secrétaire interprète du service de la propriété indigène, rue de la Manutention, Philippeville, présenté par MM. Renan et H. Derenbourg.

Henri Sauvaire, consul de France honoraire, à Robernier, par Montfort-sur-Argens (Var), présenté par MM. Barbier de Meynard et Barré de Lancy.

Antoine Baumgartner, à Saint-Jean-la-Tour, près Genève, présenté par MM. Schefer et Barbier de Meynard.

Après une courte discussion, il est décidé que les fonds du legs Sanguinetti seront placés séparément et formeront un

fonds spécial mentionné au budget de la Société sous le titre de *Legs Sanguinetti.*

M. Clermont-Ganneau communique de nouvelles observations sur l'inscription nabatéenne de D'meir. Il propose de lire ainsi les épigraphes gravées au-dessous des bustes qui existent à la partie supérieure de la stèle :

הנאו — אדרמו ברה — נקידו ברה

Hanâou — Adramou, son fils — Neqidou, son fils.

Ce dispositif est tout à fait conforme à celui des bustes funéraires de Palmyre, et des monnaies nabatéennes représentant la tête du roi et celle de la reine sa mère, ou sa sœur.

Hanâou pourrait donc être non seulement l'affranchi, mais le mari de Gadlou, et le père d'Adramou et de Neqidou, peut-être enfants adoptifs. Dans l'inscription latine et palmyrénienne de South Shields, Regina, femme et affranchie de Barates, selon le texte latin, est dite seulement son affranchie dans le texte palmyrénien. Les noms de Hanaou et de נגרת ? peuvent être rapprochés des noms hauraniens Ἄναους et Βάγρατος (ce dernier figure dans des inscriptions grecques de D'meir même).

Il propose de lire les mots qui suivent la date במנין ארהומיא « selon le comput des Romains », au lieu de במנינא רהומיא « selon le comput romain » : cette expression pourrait se rapporter à la modification bien connue introduite par les Romains dans le calendrier syro-macédonien.

M. Clermont-Ganneau propose aussi de corriger dans l'inscription n° 34 de Medāïn Sāleh le nom lu עבדחדינת en עבדחרתת. Il étudie à ce propos les noms pseudo-théophores nabatéens *Abdmalkou, Abdobodat, Abdhartat,* et fait remarquer que les noms d'hommes qui, dans ces composés onomastiques, tiennent la place de l'élément divin ordinaire, sont tous des noms royaux. Ce fait et quelques autres feraient supposer que les rois nabatéens étaient, à l'instar des Ptolémées, considérés comme dieux, soit de leur vivant, soit en

tout cas après leur mort. Ces mots pseudo-théophores étant portés de préférence par les artistes qui ont sculpté les monuments de style grec de la nécropole de Medāïn Sāleh, pourraient être l'indice de l'origine servile et, partant, étrangère de ces artistes.

M. Halévy émet quelques conjectures sur le nom de *Rabbat* que portent dans la Bible les capitales des Moabites et des Ammonites. On traduit d'ordinaire ce mot par « grande », au sens de « grande ville, capitale »; mais ce sens ne se retrouve pas chez les autres Sémites. Une inscription de Madāïn-Sāleh mentionne la déesse Allat de ʾAmmanou (c'est ainsi que M. Halévy lit au lieu de ʿ*Ammanar*) ou du pays d'Ammon. D'après Uranius, le nom ancien de Philadelphie, capitale de l'Ammonitide, était *Astarté* et, comme chez les Grecs, Astarté désignait toutes les déesses sémitiques sans distinction, on peut y voir l'Allat de l'inscription nabatéenne. Allat est d'ailleurs la sœur d'Astarté, ce qui a pu faciliter la confusion des deux déesses. D'autre part, Astarté paraît dans l'inscription de Mêschaʿ comme l'épouse de Kamosch, dieu national des Moabites. M. Halévy en conclut qu'Allat était la déesse principale d'Ammon et Astarté celle de Moab, et il propose de traduire *Rabbat* par « déesse », comme c'est le cas dans les inscriptions phéniciennes. Le mot « ville » est sous-entendu : « (ville de) la déesse de Moab » et « (ville de) la déesse d'Ammon ».

La séance est levée à six heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Ministère de l'instruction publique, les publications de l'École des langues orientales vivantes qui suivent : 1° *Les manuscrits arabes de l'Escurial* par Hartwig Derenbourg, tome I, gr. vol. in-8°, 1884.

— 2° *Les poèmes de l'Annam*, publiés et traduits pour la première fois par Abel des Michels : *Kim Vân Kiêù tân truyên,* tome I, transcription, traduction et notes; tome II, texte en caractères figuratifs, 2 vol. gr. in-8°, 1884.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Par le Ministère de l'instruction publique. 3° *Chronique de Moldavie*, par Émile Picot, fascicule IV, 1 vol. gr. in-8°, 1885.

— 4° *Kami yo-no maki*, histoire des dynasties divines, texte japonais publié et traduit par Léon de Rosny, I. *La Genèse*, 1 vol. gr. in-8°, 1884.

— 5° *Chronique dite de Nestor* par Louis Léger, 1 gr. in-8°, 1884.

— *Les stratéges à Athènes*, par Hauvette-Besnault (LI[e] volume de la Bibliothèque de l'École d'Athènes).

— *Revue des travaux scientifiques*, tome IV, n[os] 9-10, 1884.

Par la rédaction. *Revue africaine*, n° 167, sept.-oct. 1884, Alger.

— *Journal des Savants*, janvier 1885.

— *The Indian Antiquary*, January 1885. Bombay.

— *Polybiblion*, partie littéraire, 2[e] série, tome XX, 2[e] livraison, août; tome XXI, 1[re] livraison, janvier; partie technique, 2[e] série, tome X, 8[e] livraison, août.

Par l'Université Johns Hopkins. *The American Journal of Philology*, oct. 1884, Baltimore.

— *Johns Hopkins University studies*, third series, I. *Marylands influence upon land cessions to the United States*, by Herbert B. Adams, January 1885.

Par l'entremise du Ministère des affaires étrangères. *Nederlands-chchineesch Woordenbock met de transcriptie der chineesche Karakters in het Tsiang-tsiu dialekt, bewerkt door Dr. G. Schlegel*, deel I, aflevering 1. Leiden, Brill, 1884.

Par la Société. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indie, deel X, 1[ste] stuk.* 'Sgravenhage, 1885.

— *Proceedings of the Royal Geographical Society*, January 1885.

— *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXVIII, 4[e] cahier, 1884.

— *Société de géographie de Paris*, comptes rendus, n[os] 1 et 2, 1885.

Par l'éditeur. *Contes du Pélech*, par Carmen Sylva, traduction par L. et F. Salles, librairie Leroux.

Par l'auteur. Cheikh Djebril, *Syntaxe arabe*, commentaire sur la Djaroumiya de Mohamed ben Dawoud el-Sanhadji, avec une glose marginale par G. Delphin. Paris, E. Leroux, 1885.

— *Nouvelles inscriptions nabatéennes de Medaïn Saleh*, par Philippe Berger, extrait des Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, une broch. in-4°, 1884.

— *Dictionnaire français-arménien* par Néandre (Norayr) de Byzance. Constantinople, 1884, 1 vol. in-4°.

— *Ne sutor ultra crepidam. In self-defence* par Gustave Oppert. Madras, 1884.

— *De la formation des mots en langue maya* par le comte de Charencey. Copenhague, 1884.

— *Aperçu philologique sur les affinités de la langue malgache avec le javanais, le malais et les autres principaux idiomes de l'archipel Indien*, par Aristide Marre (extrait du vol. II des travaux de la 6e session du Congrès international des orientalistes à Leide). Leide, Brill, 1884.

M. Barbier de Meynard présente, au nom de l'auteur, E.-J.-W. Gibb, membre de la Société asiatique, les deux livres suivants :

The Story of Jewād, a Romance by ʿAli ʿAzīz Efendi, the Cretan, translated from the Turkish. Glasgow, 1884, 1 vol. in-12°.

Ottoman Poems, translated into English verse in the original forms, with introduction, biographical notices and notes. London, 1882.

M. Barbier de Meynard fait ressortir l'intérêt de ce dernier ouvrage, qui donne une idée très juste et très élégante de la poésie turque depuis les origines jusqu'à nos jours.

SÉANCE DU 13 MARS 1885.

La séance est ouverte à quatre heures et demie par M. Renan, président.

Le procès verbal de la séance précédente est lu et adopté.

Sont reçus membres de la société :

Comme membre perpétuel :

M. FREDERIC D. MOCATTA, Londres, Connaught Place, 9, présenté par MM. Renan et James Darmesteter.

Comme membre ordinaire :

M. le colonel MICHELET, directeur du génie à Constantine, présenté par M. le capitaine Allotte de la Fuye et M. James Darmesteter.

M. Garrez annonce que, conformément au vote du Conseil de la dernière réunion, les 10,000 francs du legs Sanguinetti ont été placés en rentes 4 1/2 p. 0/0 au porteur, déposées à la Compagnie générale.

Sur la proposition de M. le président, il est décidé que la Commission du Journal sera chargée de faire un rapport sur l'emploi à donner au legs Sanguinetti.

M. Halévy présente quelques observations sur deux allusions à des *λόγια* de Jésus contenues dans le Midrash Qohelet, l'une relative au *λόγιον* où il est dit que ce n'est point ce qui entre dans le corps qui le souille, l'autre au *λόγιον* du ferment du Pharisien.

M. Oppert resume une tablette suméro-assyrienne du British Museum nouvellement publiee et contenant la liste complète des pronoms assyriens sur le type *yashu* : 1re pers. *yashu*, *yashi*, *yasha*; *yatu*, *yati*, *yata*; 2e pers. *kashu*, *kashi*, *kasha*; *katu*, etc.; 3e pers. *shuashu*, etc., *shuatu*, etc. M. Oppert pense que ces pronoms, formés du suffixe élargi, et que l'on considère généralement comme archaïques, sont des formations plus récentes, car elles manquent dans les autres langues sémitiques.

M. Halévy se rallie à l'opinion de M. Oppert, il pense que cette formation s'est développée par analogie d'après le pronom régime de la 3e personne, *shu*, *shuashu*, *shuatu*.

La séance est levée à six heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. XVII, part. I, January 1885.

— *Proceedings of the Royal Geographical Society*, February 1885.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. LIII, part. I, n° 2, 1884, *edited by the Philological Secretary;* vol. LII, part II, 1883, title-page; vol. LIII, part. II, n° 2, 1884, *edited by the Natural History Secretary; Proceedings*, n°s 7-10 (July-November), 1884.

— *Bibliotheca Indica : Kathâsaritsâgara*, translated by C.-H. Tawney, vol. II, fasc XII-XIII, 1884.

— *Chaturvarga-chintâmaṇi*, edited by Paṇḍita Yogeçvara Smṛtaratna and Paṇḍita Kàmâkhyânâtha Tarkaratna, vol. III, part. I, Pariçeshakhaṇḍa, fasc. IX-X.

— *The Nirukta* with commentaries, edited by Paṇḍit Satyavrata Samâçramî, vol. II, fasc. V.

— *The Sañhitâ of the Black Yajur Veda, with the commentary of Mâdhava Achârya*, ed. by Maheçachandra Nyâyaratna, fasc. XXXIII.

— *The Srautasûtra of Apastamba*, belonging to the Black Yajur Veda, with the commentary of Rudradatta, ed. by Dr Richard Garbe, vol. II, fasc. IX.

— *The Nîtisâra or the Elements of Polity by Kâmandaki* with a commentary, ed. by Paṇḍita Kâmâkhyânâtha Tarkaratna, fasc. V.

A biographical Dictionary of persons who knew Mohammad, by Ibn Hajar, ed. in Arabic by Maulawi Abd-ul-Hadjar, fasc. XXV (Vol. III, n° 6).

— *Muntakhab-ut-Tawârîkh*, translated by N.-H. Lowe, fasc. II.

— *The Akbar Nâmah, by Abul-Fazli Mubâraki 'Allâmi*, ed. by Maulawi 'Abd-ur-Rahîm, vol. III, fasc. V.

— *Comptes rendus de la Société de géographie*, 1885, n°s 3-4.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société géographique de Genève; 4ᵉ série, t. IV, Bulletin n° 1, nov. 1884, janv. 1885.

Par la rédaction. *Journal des Savants*, février 1885.

— *The Indian Antiquary*, vol. XIV, February 1885.

— *Revue d'Alsace*, 14ᵉ année, 1885, janvier-février-mars.

Polybiblion; partie littéraire, 2ᵉ série, tome XXI, n° 2, février 1885; partie technique, 2ᵉ serie, tome XI, n° 1-2, janvier et février.

Par l'éditeur. *Annales auctore Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabarî*, I, v, sectionis primae pars quinta, quam edidit P. de Jong. Leide, Brill, 1885.

Par l'auteur. *Vues d'Avicenne sur l'astrologie et sur le rapport de la responsabilité humaine avec le destin*, par A.-F. Mehren (Extrait du *Muséon*, Louvain, 1885).

— *L'art antique de la Perse*, par Ed. Drouin. (Extrait du *Muséon*, janvier 1885.)

— *Vie d'Abba Yohanní*, texte éthiopien, traduction française avec une introduction par Rene Basset. Alger, 1885

— *Trente stances du Bhâminî-Vilâsa, accompagnées de fragments du commentaire inédit de Manirâma*, publiées et traduites par Victor Henry Paris, Maisonneuve, 1885.

M. Renan présente, de la part de M. Grant Duff, gouverneur de Madras, *Minute by his Excellency the right honorable Governor, 16ᵗʰ September 1884*, part 1 (contient des renseignements utiles sur la province de Madras).

SÉANCE DU 10 AVRIL 1885.

La seance est ouverte à quatre heures et demie par M. Renan, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopte.

Est reçu membre de la Societe :

M. Bouyac, interprète militaire à Laghouat, presente par MM. Basset et Barbier de Meynard.

Il est donné lecture d'une lettre du Ministère de l'instruction publique, annonçant à la Société que le premier trimestre de l'allocation annuelle de 2,000 francs lui est continué.

Le conseil décide qu'il sera demandé à l'éditeur de la Société un inventaire des publications de la Société encore disponibles.

Le conseil autorise une dépense de 125 francs pour la bibliothèque.

M. Halévy fait une communication sur la question de savoir si l'on parlait encore hébreu au temps de Jésus. Il pense que déjà au temps des Septante on parlait araméen, car la traduction des Septante donne en transcription deux mots arameens pour rendre deux mots hébreux. Le premier est *βακελλεθ*, qui rend le mot בצקלנו; on pourrait penser d'abord qu'il n'y a là qu'une fausse transcription, mais le ט (mal lu pour נו) ne se rend pas par *θ*; *βακελλεθ* représente plutôt le mot בקלת, nom araméen ordinaire pour « panier, corbeille »; le second est *βερσεχθα*, qui rend le mot בארגז (sorte de boîte); or ארגז se prononçait aussi ארזג et הרזק; *βερσεχθά* est la forme araméenne de ארזג. Ptolémée mentionne sur l'Euphrate la ville syrienne de Ερ*αγίζα*, dans les manuscrits Ερ*ασίγα*, identique à la ville hittite *Araziqqi* des inscriptions assyriennes.

M. Renan pense que le premier exemple n'est pas suffisamment probant, car le mot קלת étant un nom commun en araméen, et par suite de sens connu, il n'y avait pas lieu de le transcrire; M. Renan penche plutôt pour l'explication par fausse transcription.

M. Vernes insiste sur le peu de sûreté des manuscrits et le danger de raisonner sur des formes incertaines.

La séance est levée à six heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la rédaction. *The Indian Antiquary*, march, 1885.

— *Journal des Savants*, mars 1885.

— *John Hopkins University series in historical and political*

sciences, 3^d series, II-III, *Local institutions of Virginia*, by Edward Ingle. Baltimore, February and March 1885.

Par la rédaction. *The American Journal of Philology*, vol. V, 4, December 1884.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, 1er trimestre 1885. — *Comptes rendus*, 1885, n°s 5 6.

— *Bejdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nelandsch-Indie*, 1885, X, 2.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Revue des travaux scientifiques*, t. IV, n° 12, 1884.

— *Comite des travaux historiques et scientifiques. Liste des membres titulaires*, etc., 1885.

— *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, 1881-1884*; in-4°, 1884.

Par l'auteur. Paul Regnaud, *La rhétorique sanscrite*, in-8°, 1884, Paris.

Zur vergleichenden semitischen Sprachforschung. Zwei Vorträge gehalten auf dem sechsten internationalen Orientalisten-Congress in Leiden, von David Heinrich Müller. Tiré du volume II des travaux de la 6° session du Congres international des Orientalistes à Leyde. Leyde, Brill, 1884, 30 pages in-8°.

Les deux mémoires que M. David Heinrich Müller a lus au Congrès des Orientalistes de Leyde et qu'il a publies par un tirage à part, se rapportent a deux questions qui n'ont pas encore reçu une solution définitive malgre le talent des savants qui ont pris part à leur discussion. En y apportant la contribution du sabeen avec sa compétence bien connue, M Müller a élargi le champ des investigations et ouvert de nouveaux horizons

Le premier de ces memoires traite de l'usage du pluriel externe masculin dans les langues semitiques du sud. On sait

que le pluriel interne est propre à ces langues et ne s'est pas développé dans le groupe du nord, où il se trouve à peine en germe. Les premiers auteurs qui ont étudié ce procédé grammatical, ont vu dans les pluriels internes des abstraits ayant le sens de collectifs : « Le principe de la formation de ces collectifs, disait Ewald dans sa *Grammatica critica linguæ arabicæ*, I, § 303, est l'insertion d'un *á* long dans le radical, dont l'accroissement répond à l'idée d'étendue et de masse contenue dans le collectif; quelquefois *a* bref est préposé au radical. Mais le génie de la langue ne s'est pas tenu à une seule forme; par un échange varié de voyelles, il a créé le grand nombre des pluriels brisés ». M. Dillmann, *Gram. der Æthiopischen sprache*, p. 237, croit que le pluriel interne est né du pluriel externe; il considère l'*a* bref ou long qui pénètre dans l'intérieur du radical comme un reste des désinences *ât* ou *ân* (*ôn*) des pluriels externes. MM. Dietrich et Boettcher, au contraire, ont vu dans ces collectifs un procédé ancien qui aurait précédé la formation des pluriels externes; ce dernier auteur s'est appliqué, dans son *Ausführliches Lehrbuch der heb. Sprache*, I, § 664, à rapprocher un certain nombre de mots hébreux des pluriels arabes brisés. C'est à la France que revient l'honneur des travaux les plus récents sur la question. Au mémoire de M. Hartwig Derenbourg, paru dans le Journal de la Société asiatique, en 1867, succéda en 1870 le *Nouvel essai* de Stanislas Guyard dont une mort prématurée vient de briser la carrière si brillante et si pleine de promesses. Enfin, il y a deux ans, M. Marcel Devic reprenait la question en se servant des travaux de ses devanciers.

M. Hartwig Derenbourg voyait dans les pluriels arabes une augmentation de forme répondant à une augmentation de nombre. Dans les pluriels externes cet accroissement s'est produit par la voyelle longue de la désinence; puis, à l'instar de cette formation extérieure, l'accroissement s'est formé ensuite dans l'intérieur du radical et a donné naissance aux pluriels internes. « Le pluriel, ajoute-t-il, resta

toujours, ***dans la forme, une extension du singulier.*** **Seulement les formes les plus légères des mots prirent les pluriels les plus légers**, tandis que les plus pesants étaient **réservés aux radicaux** qui, déjà au singulier, avaient un plus grand **nombre de syllabes** », p. 24 du tirage à part. Ce principe, cependant, est battu en brèche par les pluriels où il n'y a pas augmentation du singulier, comme dans أُسْد pluriel de أَسَد « lion », et dans ceux où il y a diminution, comme dans كُتُب pluriel de كِتَاب « livre ». M. H. Derenbourg se tire d'embarras, en mettant en jeu un nouveau principe qui annule le premier, c'est le principe de l'antithèse : « tandis que l'on ajoute la voyelle longue au singulier, on la supprime, au contraire, pour exprimer le pluriel dans ceux qui en sont pourvus », p. 31. On voit ce que cette théorie a d'inconséquent.

M. Stanislas Guyard, dont l'esprit chercheur était attiré vers les nouveautés, proposa un système original et ingénieux qui, malheureusement, se heurte à de grandes difficultés. Frappé de ce fait, que dans les langues germaniques, la desinence du pluriel réagissait sur le vocalisme du radical et que, après avoir produit ce phénomène connu sous le nom d'*umlaut*, elle tombait dans certains mots tels que Väter, Mütter, Töchter, il vit dans un certain nombre de pluriels internes une influence analogue de la désinence des pluriels externes, laquelle se serait affaiblie ou aurait disparu. Les autres pluriels se seraient formés par analogie. Il distingue quatre classes : 1° pluriels où se retrouvent des traces de suffixe; 2° pluriels ayant perdu leur suffixe, mais conservant la modification interne; 3° pluriels formés par simple analogie ou par imitation du vocalisme du pluriel externe; 4° pluriels ayant remplacé leur désinence par le ة (*t*) du féminin. La première classe comprend les formes فِعْلان, فَعالَى, فُعْلَى, فُعَلاء, أَفْعِلاء et فَعَالِى; la deuxième, فِعَال, فِعَل, أَفْعال; la troisième, les autres formes, sauf celles de la quatrième classe terminées par la désinence ة, désinence qui serait née de la confusion du suffixe du pluriel ىَ avec le suffixe semblable du féminin.

Le point de départ de cette nouvelle théorie est la forme فِعَالٌ : selon Guyard, أَرَاضِى pluriel de أَرْضٌ se couvre avec le pluriel hébreu אֲרָצִים du singulier אֶרֶץ ; la terminaison *îm* a réagi sur le vocalisme du radical où *â* long a pénétré après la deuxième radicale. En arabe, la formation de أراضى est identique, seulement le *noun* final répondant au *mim* hébreu est tombe. Mais il y a là une confusion évidente, l'*â* long de אֲרָצוֹת (la forme masculine אֲרָצִים est inusitée) vient d'un *a* bref qui s'est allongé en vertu de lois propres à la phonétique hébraïque; le pluriel arabe correspondant est أَرَضُونَ et أَرَضَات ; أراضى est une forme secondaire rentrant dans les pluriels du pluriel. Pour les pluriels d'analogie, Guyard a choisi un exemple frappant . le pluriel externe سَنُونَ de سَنَةٌ « annee » a donne naissance au pluriel interne d'analogie سُنُونٌ, lequel, étendu aux autres radicaux, a produit la forme فُعُولٌ Cependant on se demande si, en sens inverse, ce n'est pas la forme tres usitée فُعُول qui aurait produit le changement de سَنُونَ en سُنُونٌ. Dans ce systeme les pluriels internes ne sont plus des abstraits-collectifs, mais de veritables pluriels; comment s'expliquer alors qu'ils soient traites et construits comme des feminins singuliers ?

M Marcel Devic n'adopte le système de Guyard que pour les deux premieres classes, c'est-à-dire pour les formes qui ont un augment apres la première radicale. Il explique les autres pluriels internes comme « une metathèse de la desinence du pluriel qui, perdant sa nasale, franchit d'abord la dernière et plus t u l la seconde radicale », p. 15, exemple : فُعُولٌ viendrait de فَعْلُونَ, devenu successivement فَعْلُو, فَعُول et فُعُول, puis فُعُول se serait abrégé en فُعُل. Dans les pluriels فِعَالٌ, l'*â* long serait également la voyelle d'une ancienne terminaison *ân* qui aurait rétrogradé dans le corps du mot, puis cet *a* se serait abregé dans les pluriels فِعْلٌ. M. Marcel Devic prévoit l'objection que soulève son système aussi bien que celui de Guyard, à savoir : pourquoi ces pluriels sont-ils traités comme des feminins singuliers ? Sa réponse, que ce

sont des pluriels *logiques*, mais des féminins singuliers *grammaticaux*, cette réponse, vraie dans la théorie des abstraits-collectifs, n'a plus de portée si on admet avec lui que ce sont des pluriels et par la forme et par le sens. Il est donc permis de s'en tenir encore à l'ancienne théorie.

Le mémoire de M. D.-H. Müller ne traite pas de la nature de ces pluriels, mais il en étudie le développement historique, ce qui est une voie détournée pour conduire à la solution du problème. Il prend comme un fait acquis, que ce sont des collectifs qui sont nés du singulier par des changements de voyelles et que, dès que ce procédé grammatical s'est formé, il s'est emparé de toutes les formes dans les langues sémitiques du sud avec une telle rapidité et une telle conséquence, qu'il a fait disparaître le pluriel externe. L'auteur se demande donc pour quels motifs le pluriel externe s'est maintenu dans certains cas, et cette recherche le conduit à trouver deux obstacles à l'expansion générale du pluriel interne : l'un, phonétique, vient de ce que certains radicaux ne supportent pas des changements de voyelles sans accroissement de consonnes; l'autre, d'ordre matériel, consiste en ce que l'idée de collectif est incompatible avec certaines categories grammaticales. Cependant il faut toujours tenir compte dans ces recherches de la force d'analogie. On trouve le pluriel externe : 1° dans une série de radicaux bilitères, restés en dehors du système de la trilitérité, tels que : بَنُونَ, أَبُونَ, هَنُونَ, حُرُونَ, etc.; en sabéen, בנו « fils », pluriel construit, בני avec les suffixes; אחי « frères » avec les suffixes; אבהי « peres »; מהן « eaux »; 2° dans des radicaux bilitères qui, ayant un singulier féminin, forment un masculin pluriel, comme سِنُونَ de سَنَةٌ « année », عِزُونَ de عِزَةٌ « troupe », etc.; 3° dans quelques mots trilitères archaïques, comme أَرَضُونَ, أَهْلُونَ, en sabeen אהלי, pluriel construit, etc.; 4° dans les nombres exprimant les dizaines, dont les formes archaiques se trahissent par le manque de la voyelle *â* après la deuxième radicale en hébreu, comme עֶשְׂרִים, שִׁבְעִים et תשעים, 5° dans certaines prépositions en

sabéen, comme בקדמי «devant», בתחתי «sous», comp. en hébreu תַּחְתָּיו pour תַּחְתָּיו. Le maintien du pluriel externe dans ces mots est dû à des raisons phonétiques. Dans les suivants, l'obstacle à la disparition du pluriel externe est d'un ordre tout différent. Les participes des verbes ne se traitent pas facilement comme des substantifs, car ils conservent encore leur force de rection verbale; en outre, leur forme ne se prête pas bien à un changement de voyelles. Il faut excepter les participes de la première classe qui souvent deviennent de véritables substantifs, et ceux de la quatrième dont la coupe en deux syllabes permet l'introduction d'une voyelle. Certaines formes d'adjectifs fournissent aussi des exemples plus ou moins nombreux de pluriels internes, notamment فَعَّال, فَعِيل, فِعِّيل et surtout أَفْعَل; dans les *Nomina gentilicia* le pluriel externe est de règle et fait ressortir le caractère d'adjectifs de ces mots. Enfin on trouve quelques noms étrangers avec la terminaison du pluriel externe. Les exemples cités par M. Muller sont empruntés, non pas aux grammairiens, mais aux poètes anté-islamiques et au Coran; dans une question historique, l'auteur a été bien inspiré en remontant à l'âge le plus ancien de la langue auquel nous puissions atteindre.

En terminant son mémoire, M. Müller émet cette hypothèse que l'arabe aurait eu à l'origine les trois désinences du pluriel *ûn, în, ân*, repondant aux trois désinences casuelles du singulier. L'arabe aurait conservé *ûn* et *în* et perdu *ân*, le sabéen a *în* et quelques traces de *ûn*, l'éthiopien a seulement *ân*. Le groupe sémitique du nord a *în* (*îm*) dans les noms, *û, ûn* dans les verbes, tandis que *ân* en araméen a été transporté du masculin au féminin absolu. L'assyrien a *âni* et *î* qui se ramènent à *ân* et *în*. Cette théorie avait déjà été présentée, au moins dans ses traits principaux, par M. Hartwig Derenbourg, *Essai*, p. 38, et par Stanislas Guyard, *Essai*, p. 11. On nous permettra de faire quelques réserves sur l'origine du suffixe *ân* dans le pluriel féminin absolu en araméen; dans notre *Traité de grammaire syriaque*, p. 247, nous

avions comparé cette désinence avec le suffixe du collectif et la terminaison des pluriels arabes فُعْلان. Le suffixe *ân* paraît aussi avoir en éthiopien une double origine : on le rencontre comme terminaison du pluriel féminin dans les pronoms, *emân-tû* « elles », *elân tû* « celles-ci », formant antithèse à la terminaison *ûn* du masculin, *emûn-tû* « eux », *elûn-tû* « ceux-ci »; d'un autre côté, *ân* est la terminaison du pluriel masculin externe des adjectifs.

II

On se rappelle la mémorable discussion qui s'est engagée entre deux autorités célèbres, MM. Paul de Lagarde et Nœldeke, au sujet de l'étymologie du mot אֵל, discussion que rehaussaient le talent des adversaires et l'importance du sujet. Ce mot, qui est le nom sémitique par excellence de la divinité, appartient à l'époque la plus reculée du sémitisme; en découvrir le sens caché, c'est faire un grand pas vers la connaissance des conceptions religieuses des Sémites primitifs. M. de Lagarde y voit une racine אלי indiquant la direction vers un but, de sorte que Dieu était pour les Sémites le *but* de toute action humaine. M. Nœldeke, prenant en considération la voyelle longue du mot, dérive celui-ci d'une racine אול « être en avant » et compare la forme אֵל avec la forme מֵת; אֵל signifie donc « le chef, le guide ». Sans prendre position dans la question, M. D.-H. Müller, dans son second mémoire, apporte à la discussion un nouvel élement : le contingent sabéen. Par de nombreux exemples, il montre qu'en sabéen, comme en hebreu, אלה, إلٰه est un appellatif qui s'applique à toute divinité et qui par lui-même était peu apte à former des noms théophores; אֵל, au contraire, est le nom propre d'un dieu, probablement même du plus haut dieu, et se rencontre fréquemment dans la composition des noms sabéens. Ce n'est que lorsque les dieux nationaux éclipsent la personnalité de l'ancien dieu sémitique que, en hébreu

et en sabéen, אֵל devient un appellatif. En terminant, M. Müller insiste sur l'idée qu'il a déjà soutenue, que l'analogie des noms hébreux et sabéens ne justifie ni l'hypothèse d'une influence judaïque dans l'Yémen, ni la conjecture de rapports anciens entre les Cananéens et les tribus sémitiques du sud; אל, aussi bien au nord qu'au midi, est l'ancienne divinité sémitique que les diverses peuplades emportèrent avec elles comme un héritage de leurs pères, lors de leur séparation. Il termine cet intéressant mémoire, en faisant observer que la forme neutro-passive du mot אֵל n'est pas un argument valable contre la thèse de M. Nœldeke, puisque cette forme est celle des noms qui expriment plutôt une qualité qu'une action et qu'elle est également celle des adjectifs qui désignent les attributs de Dieu. Un argument plus probant est la voyelle brève du mot እል qui, dans les noms des inscriptions d'Axum composés avec cet élément, a le sens de «Dieu», comme M. Halévy l'a montré avec beaucoup de vraisemblance dans le Journal de la Société asiatique, 1883, II, p. 459. M. Müller rapproche aussi les formes إِلّ, אֱלִיל en hébreu et אלאלת en sabéen. Dans le dernier numero de la *Revue des Études juives*, M. Halevy qui, dans ses travaux précédents, avait déjà traité la question de אֵל, revient sur cette question et propose une nouvelle étymologie fondée sur une racine ואל.

RUBENS DUVAL.

SEDJARAT MALAYOU. سلالة السلاطين يايڠت سجارة ملايو. E. J. Brill., Leiden, 1884, petit in-8°, 392 pages.

MM. Brill, de Leyde, qui ont déjà édité tant de beaux et bons ouvrages intéressant les lettres orientales, viennent de publier une nouvelle édition du *Sedjarat malayou*, un des ouvrages les plus anciens, les plus curieux, les plus importants de la littérature malaise. Ce recueil de légendes et de traditions historiques, composé au commencement du XVIIe siècle,

a été imprimé pour la première fois à Singapoure, il y a quelque cinquante ans, par les soins d'un indigène nommé Abd-Allah fils d'Abd el-Qader. En 1849, M. Dulaurier, alors professeur de malais et de javanais à notre école des langues orientales, en commença une seconde édition dans sa *Collection des principales chroniques malayes.* Celle-ci, accompagnée de variantes empruntées à divers manuscrits, et infiniment supérieure à celle d'Abd-Allah, est malheureusement restée incomplète et s'arrête à peu près au milieu de l'ouvrage. La nouvelle édition de MM. Brill, autant que j'en ai pu juger dans un examen rapide, n'est que la reproduction pure et simple de celle de Singapoure. Pour des raisons que j'ignore, on n'a point tenté d'améliorer cette publication, défectueuse en bien des points, et l'on n'a pas même voulu profiter du travail de M. Dulaurier. Je n'ose pourtant blâmer bien fort les éditeurs : le nouveau livre est sans doute plus spécialement destiné aux habitants des pays de langue malaise, et s'adresse moins aux philologues d'Europe qu'aux lecteurs plus faciles de l'Orient. Une edition corrigée eut exigé des soins et des dépenses qu'on a sans doute voulu éviter. Quoi qu'il en soit, et bien qu'une édition définitive reste à faire, nous ne pouvons que remercier MM. Brill d'avoir remis en circulation un ouvrage dont les exemplaires devenaient introuvables.

L'orthographe d'Abd-Allah est souvent en désaccord avec les règles préconisées aujourd'hui par les grammairiens. Ceux-ci, à vrai dire, ne sont pas encore parvenus à s'entendre complètement et à supprimer entre eux toute divergence. Il semble cependant que tout nouvel éditeur de textes malais tende à se rapprocher du système adopté, par exemple, dans le حكاية بيبي صبريّة *Hikāyat Bībi Sabariah*, petite brochure de quatorze pages que j'ai sous les yeux, et qui me paraît un excellent modèle à suivre. L'édition du *Sedjarat* de Leyde, n'étant qu'une réimpression de celle de Singapoure, garde naturellement l'orthographe de son prototype. Nous ne dirons

rien à ce sujet. Notre intention d'ailleurs n'est pas de faire ici un examen critique approfondi du texte fourni par ces deux éditions. Qu'on nous permette seulement d'ajouter quelques observations et d'indiquer, à titre de spécimen, quelques-unes des corrections qu'on eût dû ou pu faire, sans songer à modifier le texte d'Abd-Allah.

Le *Sedjarat malayou* est émaillé çà et là de citations arabes. Il y a même une phrase en persan. Ces citations en langues peu ou point connues des copistes sont généralement fort altérées; mais la traduction malaise qui toujours les accompagne peut permettre d'en essayer la restitution. Par exemple la phrase persane à laquelle j'ai fait allusion est ainsi transcrite dans l'édition de Singapoure (p. ٢٢٥) : ارعية جون بكسة سلطان حسد. C'est absolument inintelligible, et les éditeurs de Leyde ont mieux aimé supprimer entièrement le passage que de reproduire ce grimoire Voici pourtant la traduction malaise : رعية ايت امقام اكر يغ راج ايت امقام قوهن *ra'yat ītu umpāma ākar, yanğ rāja ītu umpāma pōhon,* c'est-à-dire « les sujets sont comme la racine, les rois comme le tronc ». D'après cela il devient facile de restituer le texte persan, qu'on n'hésitera point à lire : رعية چون بيخ است سلطان (چون) جسد.

Page ٣٠١ de l'édition de Leyde (p. ٢٨٠ de celle de Singapoure), on lit ces mots incompréhensibles, mis dans la bouche d'Ali : جزم الوفا علي مولاله, heureusement suivis de la traduction malaise : سيا ٢ بربوت بايك اتس اورغيغ تياد بربغس بكين[1] *siya-siya berbūat bāik ātas ōranğ yanğ tiāda berbanğsa bagī-ña* « c'est sans profit qu'on répand les bienfaits sur l'homme qui n'est point de noble race ». On peut dès lors se hasarder à corriger ainsi la fin de la phrase arabe : على من لا(شرف) له.

Page ٣٥٠ (٣٢٨ de l'édit. de Sing.). Au lieu de الخمرم الحباب, qui n'a aucun sens, il faut lire : الخمر امّ الخبايث « le vin est

[1] Dans nos citations, nous prenons soin de reproduire l'orthographe de l'éditeur.

une boisson) mère des turpitudes ». Et de même, deux lignes plus loin, au lieu de الحمق اما لحباب, on lira الحمق امّ الخبايث « la folie est la mère des turpitudes ». Ce sont là en effet les sens marqués par la traduction malaise : يڠ ارق ايت ايبو سݢل نجيس *yanğ āraq ītu ību segala nejis*, etc.

La préface de l'auteur, dans sa première partie (la *khoṭbah*), est écrite en arabe, et chaque membre de phrase est immédiatement suivi de la traduction en malais. La nouvelle édition laisse entièrement de côté le texte arabe; elle va même jusqu'à supprimer entièrement, arabe et malais, la profession de foi musulmane. Le peu d'arabe qui reste encore dans cette préface aurait besoin de quelques légères corrections. Ainsi, p. ١٧, au lieu de فان شرف المكان ولزمان, il eût été facile de mettre فانّه شرف المكان والزمان. A la page suivante, au lieu de هذه دروالا حبار وعرواة لا مثل, texte étrange et qui défierait le traducteur le plus exercé, il faut lire هذه درّ الاخبار وعزّة الامثال; et cette correction au texte de Singapoure était d'autant plus facile à faire qu'elle se trouve dans l'édition de Dulaurier.

Signalons encore dans cette même préface (p. ١٩, l. 4) ابدار, qu'il faut lire ابدى; et à la page ٣٥٢, ligne 9, ما ور الهنر qu'on lira ما وراء النهر « la Transoxiane ». Toutes ces fautes sont trop fidèlement copiées dans l'édition de Singapoure.

Pour que nos observations, si peu nombreuses qu'elles soient, ne portent pas seulement sur des mots arabes, dans un livre où l'arabe tient si peu de place, relevons quelques légères incorrections ou fautes typographiques dans le texte malais même.

Page ١٧, ligne 7 : corriger ملاكت en ملاك *Malāka*.

Page ٢٤٩, ligne 16. Dans l'expression دفنتڠكن اورڠ مور, au lieu de مور, je suppose qu'il faut lire مود *mūda* « les jeunes gens firent des chansons ».

Page ٣١٣, ligne 2. Au lieu de سيقى il faut probablement entendre سيقت.

Page ٣٣٠, dernière ligne. Après كنايكن ajouter راج *raja*, « l'éléphant, monture *du roi* ».

Page ٣٤٢, dernière ligne. Dans le passage برانق دوا اورغ, au lieu de دوا *dūa* « deux », il faut تيك *tīga* « trois » : « elle mit au monde trois enfants ». Les trois enfants sont en effet successivement désignés : يغ توا « l'aîné », يغ تغه « le cadet », يغ بغسو « le plus jeune ».

Page ٣٥٢, ligne 3. Au lieu de كوزيب *kūzib*, lisez كونيت *kūnit*. C'est un Malais qui veut montrer à un Arabe les difficultés de prononciation de sa langue. « Prononcez كوچيغ *kūxinğ* », dit le Malais. — كوسيغ *kūsinğ*, répond l'Arabe. — Dites ڽيرو *ñīru*, — نيرو *nīru*, fait l'Arabe ». D'après cela, lorsque le Malais veut faire dire كوڽيت *kūñit*, il est clair que son interlocuteur prononcera *kūnit* et non *kūzib* qui est sans rapport de son avec le terme malais.

Page ٣٨٠, ligne 5. Supprimez تيك *tīga* « trois », et, au lieu de « quarante-trois navires », lisez « quarante » seulement. Le compte de ces navires (qui forment la flotte d'Albuquerque allant attaquer Malaka) est fait deux fois dans la même page, la première fois par 4, 5, 3, 8, 4 et 16, la seconde par 7, 8, 9 et 16. Il ne peut donc y avoir de doute sur le nombre. L'introduction fautive de تيك dans le texte de Singapoure, où l'édition de Leyde l'a pris, provient sans doute de la présence de ce mot un peu plus haut; dans le manuscrit il occupait peut-être la fin d'une ligne, et il aura été par mégarde reproduit à la ligne suivante.

Page ٣٨٤, ligne 16. Dans la phrase سلطان محمود قون برلقس ديرى *Sultān Mahmūd pūn berlepas dīri* « Sultan Mahmoud s'échappa », je pense qu'au lieu de محمود *Mahmūd* il faut lire احمد *Ahmed*. En effet, d'après notre auteur, au moment où les Portugais s'emparaient de Malaka, depuis assez longtemps le vieux monarque avait abandonné la couronne à

son fils Ahmed, et s'était retiré à quelque distance de sa capitale. Durant les péripéties de la lutte il n'est question que de Sultan Ahmed, et son père n'y joue aucun rôle. C'est donc le fils qui s'échappe quand le fort devient la proie du vainqueur, et non le père qui n'y était plus.

Je ne multiplierai pas davantage ces remarques critiques, qui ne portent, on le voit, que sur la préface de l'auteur et sur la dernière partie, non comprise dans l'édition de M. Dulaurier. On en trouvera quelques autres dans les notes de ma traduction complète qui ne tardera pas à paraître.

Le nouveau volume de MM. Brill est d'une belle impression, en caractères agréables à l'œil et d'une netteté parfaite, avec un encadrement à triple filet à chaque page. Il ne peut manquer de plaire aux lecteurs à qui il est destiné.

L. Marcel Devic.

Minhâdj at-tâlibîn « Le guide des zélés croyants », manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Châfi'î. Texte arabe avec traduction et annotations par C. Van den Berg. Batavia, 1882-1884. Trois volumes grand in-8°.

Le nom de M. Van den Berg est bien connu de tous ceux qui ont fait du droit musulman l'objet de leurs études. Qu'il nous suffise de rappeler sa thèse : *De contractu « do ut des » jure Mohammedano* (Leide 1868), son grand ouvrage sur les principes du droit musulman : *De beginselen van het Mohammedaansche recht* (Batavia et La Haye, 1879), et son étude sur le clergé musulman et les biens ecclésiastiques dans les îles de Java et de Madoura : *De Mohammedaansche geestijkheid en de geestijke goederen op Java en Madoera.*

Aujourd'hui c'est la publication et la traduction du *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn* que M. Van den Berg vient présenter au suffrage des orientalistes. Cette publication repond à un besoin réel,

et, à côté de l'intérêt scientifique qu'elle offre, elle est d'une importance pratique considérable.

En effet, le Gouvernement néerlandais a eu le bon esprit de ne pas vouloir faire table rase des institutions qui régissaient les îles de l'Archipel indien depuis l'établissement de l'Islâm. Il a maintenu l'état de choses existant, et, au lieu de vouloir adapter brusquement les rouages administratifs de la métropole, au lieu de multiplier les emplois et les fonctionnaires et d'introduire une bureaucratie formaliste et tracassière, ainsi que cela s'est vu ailleurs, il a borné le rôle de ses agents à une surveillance supérieure, à un contrôle sur les chefs indigènes. S'il a réglé le droit pénal par un code nouveau, il a conservé intact l'ancien droit civil.

Aux Indes orientales, comme en Égypte, c'est le rite de Châfiʿî qui est en vigueur. Parmi les divers traités qui exposent et commentent les doctrines de ce rite, il suffit de rappeler le *Moukhtaṣar* d'Aboû Choudjaʿ traduit et publié par Keyzer (Leide 1859), et le *Mouḥarrar* d'Aboû'l-Ḳâsim ʿAbd al-Karîm ibn Mouḥammad ar-Râfiʿi. C'est l'abregé ou plutôt la paraphrase du *Mouḥarrar* que composa dans la seconde moitié du VIIe siècle de l'hegire Mouḥyî ad-Dîn Aboû Zakariyâ Yaḥyâ ibn Charaf an-Nawawî sous le titre de *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn*. Sauf le *Moukhtaṣar*, aucun traité châfiʿite suivi par les Musulmans de la Malaisie n'avait été publié. C'est donc une véritable lacune que M. Van den Berg est venu combler.

La publication qui nous occupe a déjà fait l'objet d'une analyse dans le *Bulletin de la Société de législation comparée* (1884, nos 5 et 6 et 1885, no 2), où M. Paul Vial a examine le *Minhâdj* au point de vue des doctrines juridiques. Nous ne pouvons que renvoyer les lecteurs à cette excellente étude. Ils y trouveront indiqués les rapprochements frappants qui existent plus souvent qu'on ne le croit entre notre droit français et les coutumes musulmanes. De même, dans la *Deutsche Literatur Zeitung* (1884, no 38 et 1885, no 6) M. Ph. Wolff de Tübingen a fait une analyse consciencieuse de l'ouvrage de M. Van den Berg. Quant à nous, si nous avons tardé

jusqu'à présent à en rendre compte, c'est que nous voulions que l'œuvre fût complète, que le troisième et dernier volume eût paru. Nous espérons que, malgré cet ajournement forcé, l'auteur n'aura pas cru que son œuvre avait passé inaperçue de la Société asiatique.

Quand on ouvre un traité de droit musulman, il ne faut pas s'attendre à une théorie méthodique, basée sur des définitions, déduisant les principes, formulant les applications logiques, distinguant enfin avec soin les différentes branches du droit. Le Demolombe musulman, à quelque rite qu'il appartienne, n'a cure de l'ordre méthodique; il mêle tout arbitrairement: droit public et droit privé, statut réel et statut personnel, droit administratif et droit civil, dogmes fondamentaux ou simples pratiques religieuses, procédure et droit pénal, il passe de l'un à l'autre, au gré de son inspiration. Et d'ailleurs, comment pourrait-il en être autrement, puisque nous trouvons épars dans les diverses *soûras* sans classement méthodique les préceptes juridiques du Coran, qui est pour les musulmans, comme la loi des Douze-Tables l'était pour les Romains, la base même de tout droit et de toute jurisprudence. Ce serait donc injustice que d'imputer à faute à Nawawî ce que faisaient les autres jurisconsultes.

Abordons maintenant son œuvre et passons rapidement en revue les matières si différentes qu'il a réparties dans les soixante et onze chapitres dont se compose le *Minhâdj*. Le premier volume contient d'abord les prescriptions religieuses relatives à la purification, à la prière, au jeûne, au pèlerinage, aux funérailles; puis dans une seconde partie, il traite d'un certain nombre de matières d'ordre purement civil : la vente, l'échange, le contrat de *salâm* ou vente de choses fongibles, le nantissement.

Voici maintenant les matières traitées dans le deuxième volume : faillite, interdiction, servitudes legales, cessions de créances, sociétés, mandat, commodat, usurpation, préemption, bail, louage, occupation du sol, fondations pieuses, enfants trouvés, successions, testaments, dépôts, mariage,

divorce, répudiation. On le voit, la confusion est complète.

Dans le troisième volume, nous trouvons d'abord quelques causes indirectes de cessation du mariage : le serment de continence, l'assimilation injurieuse, l'anathème. C'est ce qui nous prouve une fois de plus le caractère essentiellement religieux du mariage qui relève plutôt du domaine de la théologie morale que de celui du droit. La preuve de l'action en désaveu n'a pas besoin d'être faite, elle est remplacée par un serment solennel suivi d'un anathème quatre fois répété. Ensuite nous arrivons aux obligations qui résultent du mariage : retraite légale, parenté de lait, entretien de la femme par le mari.

Passons maintenant à des matières que nous pourrions, dans d'autres législations, être tentés de réunir sous la rubrique du droit pénal. Mais peut-on dire qu'il y ait un droit pénal chez les musulmans? Ils ne connaissent pas l'action publique, intervenant pour punir le coupable au nom de la société. Ils ne connaissent que l'action privée : ainsi les attentats contre les personnes entraînent comme conséquence, comme expiation, le talion, vengeance personnelle se substituant au droit supérieur de la société, le prix du sang, réparation purement civile. Dans toutes les sociétés primitives, chez les musulmans comme ailleurs, le fondement du droit de punir est la vengeance : faire subir à autrui, soit dans sa personne, soit dans ses biens, l'équivalent du dommage qu'il vous a causé.

Pour certains délits nous retrouvons bien une sorte d'action publique, mais c'est qu'ils sont considérés comme une offense à la loi divine, comme un sacrilège, et non comme une atteinte à l'ordre social. L'adultère, la fornication sont punis de la lapidation.

Mais est-ce à dire que tout délit donnera seulement lieu à une action purement civile? Ici, comme partout, les faits viennent démentir les principes, et le pouvoir exécutif tend à se substituer au pouvoir judiciaire. Toutes les fois que l'intervention du pouvoir exécutif se produit, et à quelque degré

qu'elle se produise, il serait puéril d'y chercher autre chose que caprice et arbitraire. Qu'on se rappelle ces anecdotes si curieuses des *Prairies d'or* où l'on voit un khalife diriger lui-même une instruction criminelle, non pas appliquer une peine, mais l'inventer, y ajouter les raffinements qu'une longue pratique a pu lui suggérer, et sinon l'exécuter en personne, du moins faire procéder au supplice immédiatement, sous ses yeux, par quelque habile virtuose du glaive et du chevalet[1] !

C'est pourquoi, quand on voit Nawawi exposer gravement et avec force détails la théorie de l'irréprochabilité et de la responsabilité des témoins en matière pénale, se demander si l'on peut entendre un témoin qui joue habituellement de la guitare ou du chalumeau (cf. t. III, p. 401), on ne peut s'empêcher de trouver que ce sont là jeux de commentateur!

Le troisième volume s'occupe en outre de matières diverses : rébellion, expéditions militaires, capitation, chasse, sacrifices, serments, procédure. Notons au passage qu'on doit avoir recours à un physionomiste pour décider certaines questions délicates d'état et de filiation. Enfin le traité se termine par la théorie de l'affranchissement soit volontaire, soit testamentaire, soit contractuel, soit pour cause de maternité.

Nous venons de voir quelle est la part qui revient à Nawawi dans la publication qui nous occupe. Voyons maintenant quelle est la part de M. Van den Berg.

Et tout d'abord, le savant orientaliste nous excusera si nous nous permettons de lui chercher un peu chicane. Il traduit le titre *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn* par « Guide des zélés croyants ». Cette traduction ne peut nous satisfaire entièrement. La racine *nahadja* signifie « frayer un chemin » et *minhâdj* qui, au sens propre, serait le chemin bien tracé, est surtout employé dans un sens figuré qu'il est assez intéressant de préciser. Nous nous étonnons qu'un arabisant aussi érudit ne se

[1] *Prairies d'or*, édition de la Société asiatique, t. VIII, p. 151.

soit pas souvenu que notre mot *minhâdj* figure une fois dans le Coran (Chap. v, vers. 52) : لكلّ جعلنا منكم شِرْعةً ومنهاجًا. Du rapprochement avec شِرْعة ressort clairement le sens de « règle de conduite ». Il est tout naturel et absolument conforme aux habitudes des écrivains musulmans que Nawawî ait donné comme titre à un traité de droit une expression prise dans son sens coranique. Dozy explique *minhâdj* par « méthode ». Ajoutons enfin qu'en hébreu le mot *minhag* (מִנְהָג), qui ne se trouve pas dans la Bible, est toujours employé dans la langue plus moderne avec le sens de « rite ». Ce rapprochement entre l'hébreu et l'arabe n'est indiqué ni par Geiger : *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*[1], ni par la dissertation de Sigismond Frænkel : *De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis*[2]; il est cependant probable que منهاج, comme طاغوت et مثانى par exemple est un des emprunts assez nombreux que la langue du Coran a faits à la langue rabbinique. Quoi qu'il en soit, en tout cas, nous sommes bien loin du sens de « guide » Quant à la racine *ṭalaba*, elle indique plutôt l'idée de « rechercher » que celle de « croire » ou de « montrer de zèle ». Ce ne sont guère là, on le voit, que de légères nuances, mais peut-être eût-il mieux valu en tenir compte.

La transcription des mots arabes adoptée par l'éminent auteur ne nous satisfait pas entièrement et nous ne pouvons que nous étonner de voir, par exemple, le mot جمامة transcrit par *jamâmah;* donner au *j* français la valeur de *i* ou *y*, c'est là un germanisme qui ne s'explique pas dans une traduction française. Jusqu'au jour bien éloigné peut-être où le monde savant adoptera une méthode uniforme et générale de transcrire l'arabe, de pareilles inadvertances, bien vénielles d'ailleurs, ne peuvent manquer de se produire.

Comme M. Van den Berg le reconnaît lui-même, tra-

[1] Bonn, 1833, in-8°.

[2] Leyde, 1880, in-8°.

duire littéralement un texte juridique est chose presque impossible. Bien souvent, pour être intelligible, il faut donner la paraphrase du texte et non se contenter d'une traduction sèche et pâle. C'est là une grande difficulté dont M. Van den Berg s'est tiré à son honneur. Sa traduction est claire, sans être délayée; elle se lit couramment et inspire toute confiance. On ne peut lui faire le reproche d'être « une belle infidèle ». Mais la fidélité n'exclut pas absolument ici les qualités du style, et ce n'est que parfois qu'on peut s'apercevoir que l'auteur n'est pas Français. Par un raffinement de scrupules, le traducteur a fait revoir la partie française de son œuvre par un professeur de littérature française au collège Guillaume III à Batavia. Je ne me figure pas que celui-ci ait eu grand chose à y corriger, pas plus que les orientalistes n'auront à faire de bien graves observations sur la publication ou la traduction même du texte arabe. Pour établir ce texte, l'auteur s'est servi de quatre manuscrits dont il a noté soigneusement les variantes; pour le traduire, il s'est entouré des nombreux commentaires arabes du *Minhâdj* et de traductions ou gloses malaises et javanaises. Suivant en cela l'exemple de Nawawi, le traducteur a fait usage de signes spéciaux pour indiquer soit les changements que Chafi'i fit subir à ses décisions, soit les doctrines préférées par le commentateur arabe, ce qui donne parfois à l'ouvrage je ne sais quel aspect algébrique, mais ce qui est encore une nouvelle preuve d'un travail consciencieux.

Si les notes explicatives sont peu nombreuses, en revanche le troisième volume contient un glossaire des mots arabes jusqu'ici insuffisamment expliqués. Cet appendice est précieux, car il est généralement bien difficile, à moins d'études spéciales, de se rendre un compte parfait d'un terme technique du droit. Le glossaire apporte en trois ou quatre endroits d'utiles corrections au *Supplément* de Dozy ou au glossaire de la *Bibliothèque géographique* de M. de Goeje.

Dans sa préface, M. Van den Berg n'a guère parlé de l'auteur du *Minhâdj*; il s'est contenté de renvoyer à Wustenfeld :

Ueber das Leben und die Schriften des Scheich Abû Zakarjâ Jahjâ el-Nawawî (Göttingen, 1849). Enfin, il a partout indiqué les concordances entre les décisions du jurisconsulte musulman et les articles de notre code civil; à la fin du troisième volume, dans une table spéciale, il a suivi dans leur ordre numérique les articles de nos différents codes et a renvoyé pour chacun d'eux aux passages correspondants du *Minhâdj*. « En effet, dit-il, la législation napoléonienne est devenue, du moins en matière civile, la base des codes de presque toutes les nations dans l'occident et le midi de l'Europe et par conséquent, exception faite du droit romain, c'est la législation la plus répandue. Spécialement, cette législation est connue de tous les juristes dans les deux pays où la publication et l'interprétation du *Minhâdj aṭ-ṭâlibîn* sont d'un haut intérêt pratique pour la magistrature européenne, c'est-à-dire dans l'Archipel indien et en Égypte. »

Nous ne doutons pas que les magistrats, comme les arabisants, ne prennent à la lecture de l'œuvre vraiment remarquable de M. Van den Berg l'intérêt que nous y avons pris, et ne soient heureux de posséder dans son intégrité cet important travail.

Jules Preux.

LETTRE DE M. BASSET AU RÉDACTEUR DU *JOURNAL ASIATIQUE*.

Je viens de recevoir de M. René Basset la lettre suivante qui sera lue avec intérêt. Notre collaborateur a obtenu de la libéralité de M. Tirman, gouverneur général de l'Algérie, une mission de deux mois consacrée à étudier les dialectes berbères parlés par les populations du Mzab, de Ouargla et de Touggourt. Ce sont les premiers résultats de son exploration scientifique qu'il relate ici et, à en juger par ses débuts, nous ne doutons pas qu'elle ne soit fructueuse pour la philologie et l'ethnographie de l'Afrique du Nord. B. M.

Cher Monsieur,

Je vous adresse, suivant ma promesse, quelques détails sur les premiers résultats de la mission qui m'a été confiée par M. le gouverneur général de l'Algérie. J'espère qu'ils pourront intéresser les lecteurs du *Journal asiatique*.

Je comptais, à Laghouat, rester assez de temps pour pouvoir aller à 'Aïn Mahdi examiner ce qui s'y trouve de manuscrits arabes appartenant à la zaouïa des Tedjini, mais il fallut abréger mon séjour pour profiter d'une voiture qui partait pour Ghardaïa le surlendemain. M. Bouyac, interprète militaire au bureau de Laghouat, voulut bien se charger de me faire parvenir la liste des manuscrits arabes des Tedjini, que je compte publier avec des notes bibliographiques dans le *Bulletin de correspondance africaine*, comme je l'ai déjà fait pour ceux de deux mosquées de Fas et du bach agha de Djelfa.

Notre voyage, de Laghouat à Ghardaïa, s'accomplit en cinq jours, sans trop d'accidents. Les deux premiers jours, nous traversâmes une immense plaine d'*alfa*, de *chih* et de *retem*, coupée successivement par des *dayas* de *betoum* (pistachiers sauvages) et de *sidrah* (jujubiers sauvages), à l'ombre desquels croît une herbe qui commence à se dessécher.

Nous fîmes halte à Nili, où l'on creuse un puits qui a déjà 105 mètres de profondeur sans qu'on ait rencontré une goutte d'eau. Une citerne fournit en hiver et au printemps aux besoins des voyageurs et de la tribu arabe de Larbaa. En été et en automne, il faut emporter son eau avec soi. Le lendemain, nous devions coucher à Berryân, mais le sort en disposa autrement. Après avoir fait halte à la daya de Tilr'emt, qui ne compte pas moins de trois cents betoums, nous escaladions les premières marches de la *Chebka* (filet), qui s'étend jusque Ouargla et El-Goleah, lorsque à 20 kilomètres de tout poste, en plein désert, la flèche de notre voiture vint à casser. Cet incident, compliqué de deux attaques d'épilepsie de notre cocher, nous obligea à coucher à Settafa, où nous n'arrivâmes qu'à la nuit noire et à pied.

Le lendemain, le dommage réparé tant bien que mal, nous pûmes atteindre Berryân où le qaïd, prévenu de notre arrivée, nous avait fait préparer une maison. Le reste de la journée se passa à visiter la ville, qui est bâtie sur le flanc d'une montagne et dont les jardins, fort bien entretenus, s'étendent en amont et en aval de l'Oued. Depuis Settafa, nous étions en pleine chebka, et ce n'est pas sans raison qu'on a donné le nom de *filet* à ces masses rocheuses, dont les sentiers figurent bien un enchevêtrement de mailles. Comme le printemps dure encore, la plupart de ces montagnes étaient couvertes de fleurs d'un mauve tendre qui formaient au loin des masses violettes dont le vent nous apportait le parfum :

نَسِيمُ الصَّبَا جَآءَتْ بِرَيَّا القَرَنْفُلِ

suivant l'expression d'Imrou'lqaïs. Le long de la route fleurissaient les *retems* (genêts du Sahara) et les *quiz*, à l'odeur de vanille. Mais si les chemins étaient fleuris, ils n'en étaient pas moins ardus, et après avoir failli verser une ou deux fois, notre voiture, ayant débouché dans l'Oued Mzab, entre Bou-Noura et Beni-Sgen, s'enliza si profondément qu'il fallut mettre pied à terre et renoncer à faire une entrée triomphale dans Ghardaïa. Heureusement, M. de Calassanty-Motylinsky, interprète militaire au bureau arabe et membre de la Société asiatique, avait eu l'attention de venir au devant de nous. Il nous fit amener des chevaux : des prestataires emportèrent nos malles, et la voiture resta abandonnée jusqu'au soir.

Sur sept villes qui formaient l'ancienne confédération des Beni-Mzab, deux sont dans une position absolument excentrique : Guerara et Berryân; une autre est cachée derrière un repli de montagne à 9 kilomètres de Ghardaïa : El-Atef (la courbure); les quatre autres enfin, Bou Noura, Beni Sjen (ou Beni Sguen), Ghardaïa et Melika, juchées sur le sommet des montagnes qui bordent l'Oued Mzab, sont en vue les unes des autres. Ghardaïa (du berbère اغردا « le rat ») est de beaucoup la plus grande et la plus riche : ses jardins s'étendent

en amont de l'Oued Mzab sur une longueur de plus de 4 kilomètres. Beni Sjen, à l'entrée de la vallée, sur la rive droite de l'Oued, est la plus renommée pour ses savants. Elle est restée l'asile du vieux parti qui considère le tabac comme un péché, la présence des Européens comme un sacrilège et le contact d'un chien comme une souillure. C'est là également que se dissimulent bon nombre de manuscrits détenus de la façon la plus jalouse par une réunion de cheikhs dont le plus célèbre est Mohammed Atfiech. Ce *vieux de la montagne* est un ennemi invétéré des Français à qui il reproche de ne pas lui avoir constitué de revenus; il garde ses livres avec l'entêtement du chien du jardinier, et menace ses elèves de *tebrût* (excommunication) lorsqu'ils entrent en rapport avec les Français. Mais la foi s'en va : la *tebria*, dont il a trop abusé, ne produit plus d'autre effet qu'un haussement d'épaules chez ceux qui en sont frappes, et c'est un des tolba d'Atfiech qui m'a dicté quelques vers d'une Qaçidah en berbère, composée dans le Djebel Nefousah il y a quatre ou cinq siècles. Je lui dois egalement des notes grammaticales sur la morphologie du dialecte mzabi et une partie de mon vocabulaire.

M. de Calassanty-Motylinsky, prévenu de ma mission, avait eu l'obligeance de rechercher des indigènes connaissant suffisamment l'arabe et le mzabin, de façon que je pus me mettre à l'ouvrage des mon arrivee, sans perdre de temps dans les recherches préliminaires. C'est ainsi que j'ai pu recueillir un vocabulaire d'environ quatre cents mots, renfermant la partie berbere du dialecte, ainsi qu'une vingtaine de contes et de chansons. Dans l'un d'eux, j'ai trouvé à peine changé le nom de l'histoire d Aladin, ce conte des Mille et une nuits dont on n'a jamais possédé le texte arabe et que Galland recueillit sans doute dans les cafés d'Alep ou de Constantinople. Un autre « le lièvre et le chacal » est une variante du hérisson et du chacal que j'ai recueilli, l'an dernier, chez les Beni Menacer, et dont le *Journal asiatique* publie en ce moment le texte. J'ai pu arriver à cette conclusion que le sud de l'Algérie se divise en deux parties, au point de vue linguisti-

que : 1° la partie ouest, comprenant les K'sours de la province d'Oran, dont j'ai étudié les dialectes pendant ma mission de 1883, et qui se rattache au Maroc (Sous et Oued Noun), parle le chelh'a ou tamzight; 2° la partie orientale, formée de l'Oued Rir' et de l'Oued Mzab, parle le zenatia, qui se rattache par le Djerîd tunisien à la langue employée encore aujourd'hui dans le Djebel Nefousah, en Tripolitaine, un des principaux centres ibadhites, avec le Mzab, l'Ouran et Zanzibar. Je regrette de n'avoir pas obtenu le congé entier que j'avais demandé : on ne m'a accordé que deux mois, au lieu de deux mois et demi; cette dernière quinzaine m'aurait permis d'etudier le dialecte du Djebel Nefousah, grâce à un indigène qui se trouve en ce moment à Ghardaia. Demain je partirai pour Ouargla avec deux chevaux, deux mekhaznis d'escorte, quatre chameaux et deux sokhars (conducteurs). Vous voyez que ma caravane sera mise sur un pied respectable. Je compte mettre quatre jours à faire le chemin.

A un quart d'heure de Ghardaia, sur la rive droite de l'Oued Mzab, se trouve un ravin du nom de *Cha'bet el-H'adj Daoud*, ou plus communément *Cha'bet el-Iehoud*, où est le cimetière de la communauté juive de Ghardaia. Cette dernière prétend remonter à une époque assez ancenne et être venue presque en même temps que les Ibadhites fuyant à Ouargla la persécution des Malekites. J'ai estampé plusieurs inscriptions de ces tombes, qui me paraissent moins anciennes qu'on ne le prétend, et j'en ai copié d'autres. En voici une à titre de spécimen :

קבורת ה[illegible]רדה
מרים חבירת
המשכיל בר
שמואל עבאו[illegible]
לבית עולמה יום
שלשה ימים לירח
[illegible]ון שנת התקט

L'écriture est en hébreu carré. Je compte envoyer ces estampages à l'Académie des inscriptions.

Enfin, je dois, avant de partir, recueillir des notes sur le haoussa et le bambaraouia, et continuer les recherches que j'ai faites sur ces langues soudaniennes à Tripoli et à Tlemcen, pendant mes précédentes missions de 1882 et 1883. J'espère, comme vous le voyez, rapporter de mon voyage une abondante moisson.

Agréez, etc.

R. BASSET.

Melika (Mzab), 25 mars 1885.

PUBLICATIONS NOUVELLES.

BAUDHÂYANA'S DHARMAÇÂSTRA, éd. Hultsch. Leipzig.

KSHEMENDRA'S KAVIKANṬHÂBHARAṆA, éd. Schönberg. Vienne.

DIE KAÇMÎRER ÇAKUNTALÂHANDSCHRIFT, Burkhard. Vienne.

ZUR GESCHICHTE DES PAÑCATANTRA, Haberlandt. Vienne.

Beal, BUDDHIST RECORDS OF THE WESTERN WORLD. Londres.

Burnell, THE ORDINANCES OF MANU, éd. par Hopkins. Londres.

DICTIONNAIRE FRANÇAIS-ARMÉNIEN, par Néandre de Byzance (Norayr). Constantinople, 1884. Un fort volume in-4°. Prix : 45 francs. Adresser les demandes à la librairie Brockhaus, Leipzig.

MIRATI MEKKÈ « Le miroir de la Mecque », description de la Mecque et de Médine, par Eyoub Sabri, t. I, Constantinople, 1302, imprimerie du Ministère de la marine. Ce livre est remarquable par la netteté et l'élégance de ses caractères typographiques.

LA REVUE ORIENTALE, journal littéraire, artistique et scientique, sous la direction de A. Thalasso, paraît le 20 de chaque mois. Constantinople, rue Tarla-bachi, n° 159, Péra.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1885.

ÉTUDE

SUR

LES INSCRIPTIONS DE PIYADASI,

PAR M. SENART.

(SUITE.)

Après avoir déterminé, soit du point de vue chronologique, soit du point de vue religieux, le terrain où nous transportent nos monuments, il nous reste à considérer les informations qu'ils nous fournissent sur l'administration, l'histoire, les idées religieuses de Piyadasi-Açoka, en les comparant avec celles qui nous ont été conservées par la tradition littéraire.

Les documents épigraphiques ne nous livrent en aucune façon les éléments d'une esquisse biographique, même très réduite. Il ne nous reste qu'à grouper les renseignements qu'ils contiennent sous quelques chefs généraux, tels que l'empire et la famille du roi, ses actes administratifs et ses relations à l'extérieur, sa vie et ses sentiments religieux.

Piyadasi ne nous instruit nulle part sur sa lignée. Nous voyons seulement, par un passage du v[e] édit où il est question de la surveillance exercée par les dharmamahâmâtras, qu'il avait des frères, des sœurs, d'autres parents, établis soit dans sa capitale, soit dans les autres villes. Ailleurs (D. viii), il se préoccupe de la distribution des aumônes faites par tous ses enfants qui habitent, les uns près de lui, les autres dans les provinces (*disâsu*), et en particulier par les « princes fils de reines », qui sont ainsi distingués comme occupant un rang supérieur. C'est à cette dernière catégorie qu'appartenaient les « Kumâras » qui représentaient l'autorité royale à Tosalî (Dh. éd. dét. ii, 1), à Ujjayinî et à Takshaçilâ (Dh. J. éd. dét. i, 23, 24). Nous trouvons une allusion à ses femmes dans le fragment désigné sous le nom d'Édit de la Reine : Piyadasi y donne des ordres, dont la destruction partielle de la pierre ne nous permet pas de saisir exactement la portée, sur les libéralités de la « seconde reine » (*dutiyâ devî*). Parmi ces libéralités il cite des bois de manguiers, des jardins; il paraît louer son zèle religieux et son esprit de miséricorde; elle nous apparaît ainsi partageant, comme on devait s'y attendre, les idées et les doctrines du roi.

La résidence royale était bien à Pâṭaliputra, comme le disent les chroniques; c'est ce qui ressort de G. v, 7, comparé aux autres versions. En dehors des quatre villes, Pâṭaliputra, Ujjayinî, Takshaçilâ et Tosalî, qui viennent d'être citées, de la ville de

Samâpâ (J. éd. dét. I, 1, et II, 1), Piyadasi ne cite expressément aucun nom de peuple ou de ville parmi ceux qui relevaient directement de son empire (*vijita*); il ne faut excepter que le Kaliṅga dont il signale la conquête dans la neuvième année après son sacre. Les villes de Tosalî[1] et de Samâpâ ne peuvent être identifiées avec précision. Il est seulement à peu près certain que Tosalî, servant de résidence à un prince royal, devait être un centre considérable, probablement la capitale de toute la province; Samâpâ, étant une ville d'importance secondaire, devait être peu éloignée de Jaugada, de l'emplacement où avaient été gravées les inscriptions qui la mentionnent.

Si peu explicite que soit Piyadasi, en fait de données géographiques, les indications qu'il fournit sur ses voisins dans diverses directions, nous permettent de nous faire quelque idée de l'extension de son vaste domaine. Je crois avoir établi plus haut que les énumérations, malheureusement assez vagues et surtout assez brèves, de populations frontières que contiennent les inscriptions sont de deux sortes : les unes s'appliquent à des provinces situées vers l'ouest ou le sud-ouest de l'empire et où Piyadasi fait acte de suzeraineté; les autres comprennent des voisins indépendants. Les unes et les autres sont mêlées de noms dont l'identification est plus ou moins hypothétique; même pour ceux dont l'identification ne

[1] Cf. Kern, *Journ. Roy. As. Soc.*, new ser., t. XII, p. 384.

prête point au doute, nous sommes trop mal renseignés sur les limites exactes qu'atteignaient à l'époque de Piyadasi les provinces désignées pour arriver à des conclusions bien précises.

Dans la première catégorie, celle des populations soumises à la suzeraineté du roi, figurent les Yavanas (v et xiii), les Kambojas (v et xiii), les Petenikas (v et xiii), les Gandhâras (v), les Ristikas ou Râstikas (v), les Nâbhakas et les Nâbhapaṁtins (xiii), enfin les Bhojas (xiii), les Andhras et les Pulindas (xiii). Les Gandhâras[1] et les Kambojas[2] appartiennent sûrement à la région du fleuve Caboul; il est probable que ces Yavanas, soumis à un pouvoir hindou, formaient une province encore plus avancée vers les Grecs des royaumes indépendants[3], et que l'énumération, en commençant par eux pour continuer par les Kambojas et les Gandhâras, suit une marche régulière de l'extérieur à l'intérieur. Mais nous n'avons à cet égard aucune certitude, et ce nom de Yavanas pourrait ici à la rigueur désigner, moins une contrée particulière, que les éléments de population d'origine occidentale répandus à cette époque dans cette région de l'Inde. Je rappelle le Tushaspa désigné comme « Yavanarâja d'Açoka le Maurya », c'est-à-dire, probablement, placé sous la suzeraineté d'Açoka le Maurya,

[1] Lassen, *Ind. Alterth.*, I, 509; II, 150.

[2] Lassen, *Ind. Alterth.*, I, 521.

[3] Cf. Lassen, *Ind. Alterth.*, II, 248 et suiv. On peut songer à ces territoires orientaux de la Gedrosie et de l'Arachosie que Seleucus avait cédés à Candragupta, Droysen, *Gesch. des Hellenismus*, II[1], 199 et suiv.

que l'inscription de Rudradâman à Girnar[1], cite comme ayant réparé un pont dans le voisinage, dans la presqu'île de Kâthiâwâd par conséquent. Je rappellerai aussi les dédicaces assez nombreuses qui, dans des édifices buddhiques de la côte occidentale, émanent de Yavanas[2].

En ce qui concerne les Ristikas, le nom même est douteux. On a, en général, lu le mot Rasṭikas, transcrit Râshṭrikas, et entendu « les habitants du Surâshṭra ». M. Bühler (p. 31) objecte que la lecture Risṭika, qui à G. paraît certaine, s'oppose à cette interprétation. L'identification serait, suivant lui, de toute façon inadmissible, « puisque les Risṭika-Peteṇikas appartenaient aux voisins indépendants d'Açoka, tandis que Soraṭh et Lâṭa étaient incorporés à son empire ». Cette difficulté ne saurait nous paraître décisive, après ce que nous avons dit de la situation des provinces dans l'énumération desquelles figurent les Râsṭikas. Si le roi y déléguait des officiers, il pouvait bien aussi y faire graver des inscriptions. De fait, s'il est permis d'attribuer quelque autorité à la tradition dont l'inscription de Rudradâman se fait l'écho, nous y trouverions un témoignage direct en faveur du régime que, par d'autres motifs, je crois avoir été, sous Açoka, celui du Surâshṭra. Reste la difficulté orthographique; mais entre *risṭika* de G.,

[1] Cf. dans Burgess, *Archæol. Surv. West. India*, 1874-1875, p. 128 et suiv.

[2] Cf. Bhagwânlâl Indrajî, dans *Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.*, t. XV, p. 274-275.

lathika de Dh. et *rathika* de K., il est malaisé de décider avec confiance, en dehors d'un examen nouveau des rochers eux-mêmes. Je ne saurais admettre que les deux dernières formes puissent aussi bien représenter Rishṭika que Râshṭrika; la dégradation du rocher peut évidemment avoir fait disparaître le signe de l'*i* à Dh. et à K.; il peut aussi à G. résulter de quelque égratignure de la pierre. Je ne saurais donc me prononcer entre les Rishṭikas que propose M. Bühler et les Râshṭrikas; mais je ne crois pas que, jusqu'à nouvel ordre, la seconde lecture mérite d'être absolument écartée. Il y a lieu dès lors de tenir compte du sentiment qu'a exprimé récemment M. Bhandarkar[1]. Au XIIIe édit, les Râsṭikas ou Risṭikas sont remplacés par les Bhojas, associés à leur tour avec les Peteṇikas[2]. Bien que leur domaine ne puisse être nettement défini, qu'il ait sûrement varié, le nom des Bhojas nous transporte néanmoins, soit vers la Narmadâ, soit vers la côte du Koṅkana[3]. Si les deux noms ne sont pas simplement équivalents, ils concordent pour nous ramener vers la même région. M. Bhandarkar rappelle que, dans plusieurs inscriptions des grottes de la côte occidentale, apparaît le nom des Mahâbhojas; d'autres portent parallèlement le nom de Mahârathis. Nos Râshṭrikas seraient, à ces Mahârathis, comme les Bhojas aux Mahâbhojas, et les Râstikas de Piyadasi ne seraient

[1] *Early History of the Dekkan*, p. 9. (Extrait du *Bombay Gazetteer.*)
[2] Cf. *Vishṇu Pur.* de Wilson, éd. F.-E. Hall, II, 158-159.
[3] Bühler, p. 14

autres que les Mahârâshṭris ou Mahrattes du Dekhan. Les Peteṇikas étant rapprochés des Bhojas, doivent être cherchés dans les mêmes parages. Et, à cet égard, leur identification avec les habitants de Paithana, c'est-à-dire Pratishṭhâna, vers les sources de la Godâvarî[1] est bien tentante, si tentante que je serais porté à passer par-dessus les scrupules phonétiques que M. Bühler (p. 32) oppose à ce rapprochement. Les Andhras du XIII[e] édit continuent bien la marche de l'énumération en se dirigeant vers l'est[2]. Le nom des Pulindas est trop répandu pour qu'il soit possible de le localiser ici avec précision; à coup sûr on le rencontre vers le centre du Dekhan, là où la suite de l'énumération nous le ferait attendre[3]. Sur les Nâbhakas et les Nâbhapaṁtis du XIII[e] édit, en supposant ces noms exacts, ce qui est encore douteux, je n'ai pas grand chose à dire, si ce n'est que, comme ils paraissent tenir la place qu'occupent les Gandhâras dans l'énumération parallèle, il y a apparence qu'il les faut chercher dans l'extrême occident de l'empire de Piyadasi.

Les peuples que le roi énumère comme ses voisins indépendants (*aṁtâ avijitâ*) sont, avec les Grecs des royaumes d'Antiochus et de ses voisins, les Coḍas (II, XIII), les Pâṇḍyas (II, XIII), Satiyaputa et Keralaputa (II). Je ne parle pas de Tambapaṇṇi, Ceylan, qui est chaque fois indiquée à la fin et comme limite

[1] Cf. Lassen, *Ind. Alterth.*, I, 216.
[2] Cf. Lassen, I, 215 n. et 970.
[3] Cf. *Vishṇu Pur.* de Wilson, éd. F.-E. Hall, II, 159.

extrême (*ava tambapanniyá*). La situation générale des Codas et des Pândyas sur la côte orientale et à l'extrémité méridionale du Dekhan est suffisamment connue; quant à la limite septentrionale, qui séparait les Codas du Kalinga, la conquête de Piyadasi, il nous est malaisé de la fixer. A en juger par les termes des inscriptions, les territoires acquis de ce côté par le roi auraient été d'une vaste étendue; ils devaient se prolonger assez loin vers le sud; d'autre part, la présence à Dhauli et à Jaugada d'un édit spécialement consacré aux peuples étrangers et aux devoirs qui incombaient vis-à-vis d'eux aux représentants du roi, est pour faire admettre que l'emplacement de ces inscriptions devait être peu éloigné de la frontière de l'empire. Satiyaputa et Keralaputa paraissent faire en quelque façon, sur la côte ouest, pendant aux Codas et aux Pândyas de la côte orientale. C'est du moins ce qui résulterait, d'une part, de la savante et ingénieuse conjecture de M. Bühler (p. 12-14) sur Satiyaputa, et, en second lieu, de la lecture Keralaputa (Kelalaputa est, d'après M. Bühler, la vraie lecture à Dh.) substituée à Ketalaputa de G. Une pareille conjecture est trop commode pour n'être pas un peu suspecte. Elle a cependant, depuis Benfey et Lassen, réuni tous les suffrages, et il paraît malaisé d'y échapper[1].

[1] Sur le Kerala, cf. Lassen, I, 188 note. Je ne parle pas du roi Vismavasi nommé au XIII[e] édit. Comme il est disjoint de l'ensemble de l'énumération, nous sommes sans indice sur la direction où il le faut chercher, et la lecture même, surtout de l'ethnique, est absolument douteuse.

En somme, la domination de Piyadasi est, dans ses grands traits, suffisamment délimitée. Elle embrassait toute l'Inde du nord, bien que ses frontières exactes, soit à l'est, soit à l'ouest, restent plus ou moins indéterminées. Il est certain également que l'influence du roi, sinon son autorité plénière, s'étendait jusque vers le plateau central du Dekhan et descendait plus bas encore le long des côtes. Enfin nous avons constaté que, tout au moins vers l'ouest, le sud-ouest et le sud, son territoire proprement dit était bordé de provinces où il exerçait une suzeraineté certainement active et efficace, mais dont nous ne pouvons mesurer l'étendue avec précision.

Piyadasi nous apprend en somme assez peu de chose sur la manière dont il administrait ces vastes états; ses inscriptions sont à peu près exclusivement consacrées aux choses religieuses. Il ne nous entretient de son administration que dans la mesure où elle s'applique au progrès religieux et moral; c'est de ce côté seulement que paraissent avoir porté ses réformes personnelles. Elles sont de deux sortes, suivant qu'il étend la compétence et les devoirs de fonctionnaires existants, ou qu'il crée des fonctionnaires nouveaux, de nouvelles institutions.

Le nom de *Purushas*, « les hommes du roi », paraît être le terme le plus compréhensif dont se serve Piyadasi pour embrasser les représentants de son autorité[1], à quelque rang qu'ils appartiennent : il les

[1] *Rajaniyukta*, comme Kullûka explique le mot *in Man*, VIII, 43.

distingue lui-même (D. I) en supérieurs, subalternes et moyens, et c'est bien de fonctionnaires qu'il s'agit, puisqu'ils sont rapprochés des Antamahâmâtras. Il veut qu'ils se conforment à ses instructions, et qu'ils dirigent le peuple dans la bonne voie. Ils sont pourtant, dans un passage (D. IV), opposés en quelque mesure aux Rajjûkas. Nous verrons tout à l'heure par quels caractères ces derniers méritent d'être classés en dehors de la catégorie des fonctionnaires proprement dits.

Mahâmâtra[1] est aussi un nom générique, analogue à *amâtya*, bien que peut-être plus étendu; il doit désigner les fonctionnaires de tout ordre, mais de rang élevé, et s'appliquait à des « corps » d'officiers (*nikâya*) divers (cf. XII, 9). Piyadasi en était entouré, comme tous les rois ses prédécesseurs, et quand il parle de Mahâmâtras, en général, il nous est impossible de spécifier quelle catégorie il a en vue ou même s'il ne s'adresse pas à tous les fonctionnaires dont le rang comporte cette désignation. C'est ainsi qu'il y a des Mahâmâtras partout (Éd. de la Reine), que le roi les représente comme chargés de mener sous leur responsabilité les affaires urgentes (VI). Au commencement du 1er édit détaché à Dh. et J., il s'adresse aux Mahâmâtras qui sont à Tosalî (à Samâpâ), chargés de l'administration (probablement de l'administration judiciaire en particulier), de la ville, *nagalaviyohâlakas;* ce sont des fonctionnaires

[1] Cf. Bühler, p. 37. Kern, *J. R. A. S.*, new. ser., t. XII, p. 392.

analogues que vise l'édit de Kauçâmbî. Mais il existe d'autres Mahâmâtras, chargés chacun de la surveillance spéciale d'une secte religieuse, qui du Saṁgha buddhique, qui des Brâhmanes, des Âjîvikas ou des Nirgranthas (D. VIII, 5). Le mot était ainsi naturellement désigné pour former, en composition avec des déterminatifs spéciaux, le titre de fonctionnaires d'ordre varié; tels sont les *Ithijhakhamahâmâtras*, les officiers royaux chargés de la surveillance des femmes du harem (XII); les *Antamahâmâtras*, les officiers préposés aux frontières, ou plus exactement aux rapports avec les peuples limitrophes (Dh. J., édit II); tels sont enfin les *Dhaṁmamahâmâtras*. Pour ce qui est de ces derniers, Piyadasi en revendique expressément la création (IV); il est naturel d'admettre que les autres existaient avant son règne. Il n'en est pas autrement des *Prativedakas*[1] (VI) dont il entend recevoir les rapports à tous les moments du jour[2], des *Vacabhûmikas* (XII), classe de surveillants dont nous n'avons aucun moyen de préciser l'emploi. Mais, pour tous, le roi a élargi leurs attributions et en quelque sorte renouvelé leur rôle, en ajoutant aux fonctions spéciales de leur charge les devoirs d'une surveillance morale, d'une sorte de

[1] Bühler, p. 47.

[2] Le mot *vinîta* a été, je pense, expliqué d'une façon definitive par M. Bühler, qui l'entend dans le même sens que *vinîtaka*, pour dire *litière*. Cette hypothèse donne satisfaction au desideratum que j'avais indiqué dans mon commentaire du passage, et en vertu duquel j'avais repoussé diverses tentatives d'interprétation : elle fournit une désignation *de lieu*

propagande religieuse, sur laquelle seule il insiste dans ses rescrits.

La même pensée préside à toutes ses créations nouvelles, à celles du moins dont les inscriptions nous ont conservé le témoignage. Pour ce qui est des Dharmamahâmâtras, le nom même est significatif. Leur institution remonte à la quatorzième année du sacre de Piyadasi (v). Il s'attribue aussi l'institution des Rajûkas : *hevaṁ mama lajûkâ kaṭâ jânapadasa hitasukhâye* (D. IV, 12). Le rôle et la situation hiérarchique de ces fonctionnaires sont enveloppés de quelque obscurité. Il semble bien que la vraie forme du mot soit *rajjûka*, et que M. Jacobi[1] les ait avec raison rapprochés des *rajjûs* des textes jainas, dont les commentateurs expliquent le titre par *lekhaka*, « scribe ». Le Kalpasûtra semble attester leur présence habituelle et leur importance à la cour des rois. M. Bühler (p. 20), en approuvant cette dérivation et ce sens, se demande si, dans ces rajjûkas, il faut voir des employés remplissant les fonctions de scribes, ou une caste de scribes dans laquelle le roi aurait spécialement recruté son personnel administratif. La phrase du IVe édit de Delhi que je viens de rappeler ne laisse guère de place au doute; elle est incompatible avec la seconde hypothèse. Mais la nature de la fonction, même en prenant pour base la traduction du mot par *lekhaka*, prête à des interprétations diverses; il importe d'autant plus de serrer nos textes de très près.

[1] *Kalpasutra*, p. 113 et gloss. s. v.

Il y est question des rajjûkas en trois occasions, au IIIe des quatorze édits et dans le IVe et le VIIIe des édits sur colonnes. Des deux derniers passages, le premier les oppose à la masse des fonctionnaires royaux, englobés dans la désignation d'« hommes du roi »; le second tend à la même conclusion : le roi, après avoir constaté, sans spécification, qu'il a institué sur son peuple nombre de gens, évidemment de fonctionnaires, pour l'instruire, ajoute aussitôt : « Les rajjûkas ont aussi été institués sur beaucoup de milliers de créatures et ils ont reçu de moi l'ordre d'instruire en telle et telle manière le peuple fidèle »; au IIIe édit les rajjûkas reçoivent, avec le Prâdesika et le peuple fidèle, l'invitation de procéder tous les cinq ans à l'anusaṁyâna. Il faut, en effet, que ces rajjûkas aient une situation à part entre tous les fonctionnaires, puisque le roi, dans le quatrième des édits sur colonnes, stipule pour eux, et pour eux seuls, un privilège tout spécial, celui de ne relever que de sa juridiction directe. De la phrase du IVe édit de Delhi indiquée tout à l'heure j'avais cru pouvoir induire que les rajjûkas seraient présentés vis à vis des « Purushas » dans un état d'infériorité hiérarchique (n. *c*). En revenant sur ce passage, ma conclusion me paraît inadmissible. Il est bien vrai que *yena* est employé dans la même tablette avec le sens de *afin que;* mais ce n'est pas une raison absolue pour y chercher le même sens dans cette première phrase; en le prenant dans l'acception non moins légitime de « là où, quand », on arrive à cette traduction : « Mes officiers

se conformeront à mes volontés et, eux aussi, ils répandront les enseignements dans le peuple, là où les rajjûkas prendront soin de me satisfaire». Les futurs *paṭicalisaṁti, viyovadisaṁti*, me paraissent décidément recommander cette interprétation. Elle tendrait à renverser, dans une certaine mesure, entre les deux termes *purushas* et *rajjûkas*, la relation que j'avais admise d'abord. Elle n'établit pas, à parler rigoureusement, une supériorité hiérarchique des rajjûkas; elle attribue au moins une autorité, une importance spéciale à leur enseignement, puisque le roi les considère comme devant stimuler le zèle de ses fonctionnaires proprement dits, comme devant en faire à leur tour des propagateurs actifs des bonnes doctrines.

On remarquera en effet que, partout où les rajjûkas sont mentionnés, ils sont mis en relation étroite, d'une part avec l'enseignement du dhaṁma, d'autre part avec le *yuta* ou *dhaṁmayuta*. C'est pour eux que le roi réserve le terme technique qui désigne la « prédication » (*vi-ava-vad, pari-ava-vad*). Ils doivent enseigner spécialement le peuple *dhaṁmayuta*, c'est-à-dire le peuple fidèle, mais avec lui le peuple tout entier (D. IV et VIII); s'ils procèdent à l'anusaṁyâna, c'est en compagnie des *yutas* (III)[1]. Dans la dernière phrase du IIIe édit, il est question des *yutas*, sans qu'il

[1] Je n'ai pas besoin de faire remarquer combien ce rapprochement est favorable à mon interprétation du terme *yuta* et *dhaṁmayuta*. Il prouve au moins que l'on ne saurait dans l'interprétation séparer les deux locutions l'une de l'autre.

soit en apparence question des *rajjûkas;* ici encore je crois pourtant qu'ils sont directement visés. La « parishad » est chargée d'enseigner les *yutas* ou fidèles. J'avais entendu *parishad* comme un équivalent de « Saṁgha »; je ne m'étais pas, je pense, trompé de beaucoup. Les deux textes jainas qui citent les rajjûs, les nomment dans le composé *rajjûsabhâ* (*Kalpasûtra*, I, 122; 147). *Sabhâ*, d'après le contexte, doit bien désigner spécialement non l'assemblée même, mais le lieu de l'assemblée; il n'en suppose pas moins une réunion, un collège de rajjûs à l'usage duquel la *sabhâ* était affectée. Je n'hésite pas à admettre que la *parishad* du IIIe édit est précisément cette réunion des rajjûkas. On reconnaîtra que la place qu'en occupe la mention, à côté d'un ordre donné aux rajjûkas, est pour favoriser ce sentiment. La *parishad* reparaît au VIe édit. D'après la division des phrases qu'a très justement rétablie M. Bühler, le roi dit : « Relativement à tout ce que j'ordonne personnellement de donner ou de promulguer, ou à ce que, dans les cas urgents, les mahâmâtras ont à prendre sous leur responsabilité, tout dissentiment ou blâme qui se produirait à cet égard dans la *parishad* doit m'être immédiatement rapporté ». Il serait déraisonnable d'admettre *a priori* que cette *parishad* soit différente de celle du IIIe édit. Cette assemblée des rajjûkas semble ainsi constituer une sorte de conseil, d'un caractère plus spécialement religieux, auquel le soin de la propagande et des œuvres religieuses était particulièrement dévolu, et auquel la piété du roi accordait sur ses propres actions

une influence considérable. L'expression du VIII° édit d'après lequel des rajjûkas ont été institués sur bien des milliers d'hommes, et plus encore les indications du III° édit qui s'applique à toutes les parties du vaste empire de Piyadasi, tout prouve que ce collège n'était pas unique, qu'il en existait un nombre plus ou moins grand. La fonction propre de ces personnages, peut-être leur caractère religieux, expliquent à merveille et l'importance que Piyadasi attache à leur création, à leur action, et la situation privilégiée qu'il leur fait, comparativement aux autres fonctionnaires. Il serait précieux de pouvoir établir entre leur nom et leur charge une convenance sensible. Malheureusement, si la forme *rajjûka* paraît certaine, l'étymologie du mot reste obscure; le sens même que lui attribue le commentateur jaina, en admettant qu'il soit assuré, peut n'être pas primitif; il ne saurait faire autorité pour le temps de Piyadasi. Tout ce qu'il est permis de constater, c'est que, entre l'acception de « scribe » où aurait abouti ce terme, et son application à des personnages chez qui les fonctions enseignantes supposent une culture religieuse étendue, la distance n'est rien moins qu'infranchissable.

Il nous reste un mot à dire d'une dernière catégorie de personnages, les *prâdesikas*. D'après M. Kern[1], ce seraient des gouverneurs locaux; l'interprétation est conforme à l'emploi du mot dans la langue clas-

[1] *Journ. Roy Asiat Soc.*, n s , t. XII, p. 393

sique ; c'est en se fondant sur cet usage que M. Bühler (p. 20) y cherche des princes locaux, dont l'Inde, avec son système féodal et son organisation par classes, a toujours été riche, les ancêtres des Thâkors, Râos, Râuls, etc. d'aujourd'hui. L'explication est en soi fort plausible. Le passage unique où ils sont nommés les associe aux rajjûkas dans une de leurs fonctions caractéristiques. Si ma conjecture *yathâvisayâpi* est fondée, au VIII[e] édit de Delhi (l. 1), ce seraient eux probablement que viserait cette phrase, et *yathâvisayâ* correspondrait bien à *prâdesika*. Ils seraient, là encore, étroitement rapprochés des rajjûkas; on ne saurait s'étonner que le roi fît partager à des fonctionnaires d'un ordre si élevé, en quelque sorte ses représentants directs, la mission de l'enseignement[1].

Piyadasi, s'il ne s'exprime pas très nettement sur le caractère et la situation hiérarchique de ses fonctionnaires, n'est pas non plus, en ce qui concerne leurs attributions, aussi explicite et aussi précis que nous le souhaiterions. Il est plus occupé de leur donner des conseils d'humanité, de leur faire part d'exhortations morales, que de détailler leurs devoirs professionnels.

En ce qui concerne les officiers, probablement assez variés, qu'englobe le titre de « Mahâmâtras »,

[1] Je crois en tous cas que M. Kern s'avance plus que ne le permettent les textes en rapportant à la treizième année la création des rajjûkas et des prâdeçikas (*loc. cit.*, p. 392); c'est évidemment sur la fondation de l'anusamyâna que porte la date donnée dans le III[e] édit et non pas, du moins directement, sur la création des personnages que le roi y fait participer

IMPRIMERIE NATIONALE

nous voyons bien qu'il y en avait un peu partout (éd. de la Reine), qu'ils devaient, dans les cas urgents, prendre sous leur responsabilité les décisions nécessaires (vi). Il y en avait qui, dans les villes, comme à Tosali et à Samâpâ, faisaient fonction de gouverneurs et de juges (Dh.-J. éd. dét. i) : ils doivent empêcher les emprisonnements et les poursuites arbitraires; mais, comme on l'a vu, c'est surtout la pratique des vertus les plus nécessaires à leur position qui leur est recommandée; ils doivent fuir l'envie, l'impatience, la légèreté, etc. Dans les provinces frontières, les « Antamahâmâtras » (Dh.-J. éd. dét. ii) sont seulement invités à convaincre les étrangers limitrophes des intentions pacifiques et clémentes que Piyadasi entretient à leur égard, chargés de les amener peu à peu par ces sentiments sympathiques à l'exercice de ces vertus, chères au roi, qui doivent assurer leur salut en ce monde et dans l'autre. Tout cela est bien vague. Du viiie édit sur colonnes il semble résulter que, à chaque secte, orthodoxe ou dissidente, était attaché un Mahâmâtra spécialement chargé d'en exercer la surveillance [1].

D'après le même passage, les « Dhammamahâmâ-

[1] Dans l'édit de Kançâmbî, le mot *saṁghasi*, qui est bien distinct, semble indiquer que les Mahâmâtras de cette ville recevaient ici des ordres relatifs à la communauté buddhique. Il est d'autant plus regrettable que ce fragment soit si défiguré. Faut-il croire que nous ayons une trace de la persistance de cette organisation dans l'inscription de Nâsik (West, n° 6, *Archæol. Sur. West. Ind.*, IV, p. 98) . . . *nâsikakena sâmanena mahâmâtena leṇa kârita* ? On pourrait aisément traduire : « le Mahâmâtra de Nâsik préposé aux Çramaṇas. »

tras » créés par Piyadasi pour la diffusion du dhamma, paraissent avoir eu une sphère d'action plus étendue ; ils doivent s'occuper d'une façon générale de toutes les sectes. Il suffit de renvoyer aux ve et xiie édits et au viiie des édits sur colonnes où le roi rappelle avec plus ou moins de détail les services qu'il attend d'eux ; c'est une mission de misericorde et de charité qui leur est confiée, malheureusement sans détails positifs. Ils paraissent (v) avoir reçu chez les populations vassales des attributions particulièrement larges, entre autres la protection spéciale des coreligionnaires du roi. Ils se confondent aisement avec les Mahâmâtras, ainsi nommés de façon genérale, par exemple en ce qui concerne la distribution des aumônes du roi, de ses femmes, de ses enfants (D. viii et éd. de la Reine). Ils sont chargés d'une certaine surveillance dans le palais du roi et de tous les siens, aussi bien à Pâṭaliputra que dans les provinces (v); mais ils partagent évidemment cette tâche avec d'autres fonctionnaires, probablement inférieurs en importance, comme les *Ithijhakhamahâmâtras*, les *Vacabhûmikas* (éd. xii). Le roi rapproche tous les corps d'employés comme travaillant tous à faire progresser, par la tolérance mutuelle, par l'enseignement religieux, les idées morales qui sont le fond essentiel de toutes les sectes. Il n'y a pas beaucoup de notions précises à tirer d'un langage si vague.

Les attributions des « Prativedakas » sont un peu mieux définies par leur nom même ; ce sont les fonctionnaires chargés de rendre compte au roi de

toute chose (vi), et M. Bühler a certainement raison (p. 47) de les comparer aux Caras (ou Câras), dont les Dharmaçâstras recommandent l'emploi aux princes hindous. A leur égard la seule innovation de Piyadasi consiste probablement dans le zèle qu'il apporte à réclamer et à écouter leurs rapports. En ce qui concerne les rajjûkas, on a vu que leur fonction principale, mais non la seule (*yathâ añâya pi kaṁmâya*, éd. III), était la prédication du dhaṁma, principalement à l'égard des *dhaṁmayutas*. Bien que le texte ne soit pas absolument explicite, il semble bien que c'est à eux qu'est confiée l'exécution des volontés du roi relativement aux condamnés à mort (D. IV). Piyadasi entend laisser à ces malheureux un délai de trois jours avant leur exécution, il veut qu'ils se préparent au supplice par le jeûne et l'aumône, et songent à leur salut dans l'autre monde. Nous sommes en présence d'une inspiration toute religieuse; l'intervention des rajjûkas concorderait parfaitement avec ce qui a été dit de leur caractère.

Je n'aurais presque rien à ajouter sur leur compte s'ils n'avaient une part importante dans une institution qui appartient en propre à Piyadasi, l'« Anusaṁyâna »; elle est très caractéristique; malheureusement la nature et le mécanisme n'en sont pas expliqués avec la netteté désirable.

Il importe de remettre sous les yeux du lecteur les deux passages décisifs. La traduction en est, je crois, certaine dans ses lignes générales. Nous lisons d'abord au IIIe édit: « Que partout dans mon empire

les fidèles de la religion, le rajjûka et le gouverneur sortent tous les cinq ans pour l'*anusaṁyâna*, pour cette cause, pour l'enseignement du dhaṁma, comme pour les autres fonctions. L'enseignement du dhaṁma, c'est à savoir : Il est bon d'obéir à sa mère et à son père, etc. ». Le 1er édit détaché de Dh. et J. se termine de la façon suivante : « C'est aussi dans ce but que je ferai régulièrement tous les cinq ans sortir pour l'*anusaṁyâna* tout[1] mahâmâtra qui sera doux, sans colère, respectueux de la vie, afin que, connaissant ces choses, il agisse suivant mes instructions. Pour la même cause le prince fera sortir aussi d'Ujjayinî un groupe pareil; mais il le fera tous les trois ans sans faute. De même aussi de Takshaçilâ. Quand ces mahâmâtras sortiront pour l'*anusaṁyâna*, alors, sans négliger leurs fonctions propres, ils connaîtront aussi ces choses et ils agiront eux aussi suivant mes instructions. »

C'est la portée exacte du mot *anusaṁyâna* qui fait difficulté. Au lieu de l'« assemblée », que j'ai cru pouvoir y reconnaître, M. Kern (*loc. cit.*) et après lui M. Bühler (p. 21) y voient une « tournée d'inspection ». M. Bühler s'appuie sur le sens étymologique et aussi sur ce fait que le mot est réellement usité en sanskrit pour dire : « visiter à tour de rôle ». Cette traduction, je le reconnais volontiers, paraît à première vue la plus naturelle. Cependant M. Kern a bien voulu constater lui-même[2] que mon inter-

[1] Le pluriel suivant, *te mahâmâtâ*, justifie cette traduction.

[2] *Geschied. von het Buddhisme*, II, 220 note.

prétation n'est pas impossible; et en effet, comme *sam̃-yâ* signifie bien « se réunir », *anusam̃yâna* peu aisément, semble-t-il, avec l'addition d'une notion distributive contenue dans *anu*, exprimer l'idée de « réunion, assemblée ». D'autre part, le sens admis par mes savants confrères me paraît inconciliable avec les passages qui viennent d'être cités.

Il ressort, en effet, du 1er édit détaché de Dh. que les Mahâmâtras que le roi se propose ou ordonne de faire « sortir pour l'anusam̃yâna », y doivent aller chercher eux-mêmes, et non porter aux autres, des enseignements, des instructions morales. Le texte, ainsi que je crois l'avoir démontré dans le commentaire, ne supporte pas d'autre interprétation. Celle-là est d'ailleurs la seule conforme à la suite des idées qu'exprime tout l'édit. Il est adressé aux Mahâmâtras et ne contient que des exhortations, une sorte de sermon, sur leurs devoirs. « Ne manquez pas, termine le roi, de me satisfaire en agissant de la sorte. C'est dans ce but (c'est-à-dire, bien clairement, pour obtenir de vous toute satisfaction) que cette inscription a été gravée. . . C'est aussi dans ce but (c'est-à-dire, évidemment encore, pour vous rappeler vos devoirs) que tous les cinq ans, etc. ». En comparant de près les deux passages relatifs à l'anusam̃yâna, que trouvons nous? Dans le premier, le roi déclare que les yutas, le rajjûka et le prâdesika doivent, tous les cinq ans, sortir pour l'anusam̃yâna; dans le second, il n'est question que de faire sortir des Mahâmâtras. On a admis un peu

légèrement que les deux catégories devaient nécessairement être équivalentes; j'ai, moi aussi, commis cette erreur; c'est sous cette impression, pour rétablir une concordance plus complète entre les deux morceaux, que j'avais proposé de prendre[1], dans le premier, la locution *imâya dhaṁmânusasṭiya* au sens passif; je n'aurais pas dû admettre cette conjecture sur laquelle je tiens à revenir expressément[2]. Il est en effet arbitraire de prétendre que les deux recommandations, qui visent des personnages divers, doivent nécessairement être identiques. La seconde s'adresse aux Mahâmâtras qui sont destinés, dans l'*anusaṁyâna*, à recevoir des instructions et des encouragements; la première peut s'adresser aux fonctionnaires chargés de les distribuer, au prâdesika, au gouverneur, comme représentant immédiat et direct du roi, aux rajjûkas, dont nous savons que l'enseignement religieux et moral est la fonction propre. Sous ce point de vue, le passage du IV édit de Delhi, dont il a été plusieurs fois question, s'éclaire d'un jour nouveau; on s'explique pourquoi il met le zèle des fonctionnaires sous la garantie du zèle des rajjûkas qui sont spécialement chargés de leur rappeler leurs devoirs. S'il en est ainsi, il est bien clair que l'*anusaṁyâna* où le roi veut que les Mahâmâtras se rendent, ne peut être qu'une assemblée. Peut-être, après tout, pourrait on concilier toutes choses, en

[1] Dh. Ier éd. det. n. *cc.*

[2] L'emploi constant de *dhaṁmânusasti* avec le sens actif, dans nos textes, condamne décidément une pareille hypothèse.

admettant qu'il s'agit d'une série de réunions convoquées par le rajjûka et le prâdeçika en tournée; à coup sûr le roi suppose un nombre considérable de pareilles réunions. On avouera, de toute façon, qu'une tournée d'inspection ne saurait guère se changer en tournée d'enseignement que par la convocation de réunions successives. N'est-ce pas nécessairement aussi dans une assemblée spéciale que le roi ordonne de lire son édit (Dh. J. éd. dét. 1), au jour de la fête de Tishya? J'ajoute que la concordance que ce sens rétablit avec l'usage mentionné pour une époque plus moderne par les pèlerins chinois (et sur laquelle j'ai insisté dans le commentaire), ne me paraîtrait pas, s'il en était besoin, un argument tout-à-fait à dédaigner.

Il en est un autre qui a une valeur infiniment plus précise. Le III[e] édit appelle à l'anusaṁyâna les *yutas*. J'ai dit plus haut mon sentiment sur la signification du mot. Si j'ai raison d'y voir, dans un sens général, tous « les fidèles de la vraie religion », il est clair que l'*anusaṁyâna* auquel on les convie n'est pas une « tournée administrative ». Mais, en supposant que l'on ne soit pas convaincu par mes explications, que l'on n'admette pas cette traduction sans réserve, il me paraît impossible que l'on conteste sérieusement l'identité des *yutas* du III[e] édit avec le *jana dhaṁmayuta* du VIII[e] édit sur colonnes. Le nom désignera tout au moins une catégorie considérable de gens et non pas uniquement des fonctionnaires : il exclura de toute façon l'idée d'une « tournée d'inspection ».

Ces assemblées avaient donc, suivant moi, ce caractère tout spécial qu'elles n'étaient pas destinées à la population entière. A côté des fonctionnaires supérieurs qui en ont la responsabilité et y prennent une part active (rajjûka et prâdeçika), elles ne comprenaient que les yutas, c'est-à-dire les fidèles de la vraie religion, du buddhisme. Cette remarque fournit la clé d'une difficulté qui m'avait arrêté dans le IIe édit détaché de Dhauli et dont je n'ai pas donné une solution suffisante. On se souvient du membre de phrase : « Je ferai sortir pour l'anusaṁyâna, le mahâmâtra qui sera doux, patient, respectueux de la vie. » Je n'avais pu m'empêcher de m'étonner de cette énumération des qualités du Mahâmâtra; elle ne paraissait pas appelée par le rôle tout passif que lui assigne le contexte dans l'anusaṁyâna. Il me semble maintenant évident qu'il faut entendre le membre de phrase avec une nuance de « *possibilité* », « tout mahâmâtra qui sera doué de ces qualités »; et, dans ces qualités, je ne vois qu'un développement de l'idée qu'exprimerait d'une façon équivalente la locution *dhaṁmayuta*. Dans le IIIe édit, adressé à tout son peuple, en général, Piyadasi convoquait à l'anusaṁyâna tous les fidèles sans distinction; ici, où il s'adresse en particulier aux Mahâmâtras, il les spécifie seuls dans la grande catégorie des *dhaṁmayutas*. Les deux passages s'accordent à établir que l'anusaṁyâna était réservé aux fidèles buddhistes. C'était une des principales occasions où les Rajjûkas eussent mission d'exercer le ministère d'enseignement qui leur

est spécialement conféré sur le peuple croyant (D. VIII, 1).

On remarquera que cette particularité s'accorde fort bien avec le nom tout religieux de *mokshaparishad*, « assemblées de la délivrance », attribué par Hiouen Thsang à ces assises quinquennales ou annuelles que nous comparons à notre anusaṁyâna[1].

Il est singulier que ces assemblées de l'anusaṁyâna soient convoquées à des termes différents : tous les cinq ans dans les pays directement administrés par le roi; tous les trois ans au moins dans les provinces gouvernées par les princes qui résident à Ujjayinî et à Takshaçilâ. Pour Tosalî, où nous voyons aussi que commandait un Kumâra (Dh.-J. éd. dét. II), nous ne trouvons pas d'instruction spéciale; il est donc probable que la convocation devait se faire tous les cinq ans seulement. Il est malaisé de deviner les raisons de cette différence. Une seule conjecture me paraît présenter quelque probabilité : c'est que, vers sa frontière ouest et sud-ouest, le roi tenait à multiplier les occasions de réunion et d'enseignement, dans l'intérêt des religionnaires appartenant aux populations vassales qui l'entouraient de ces côtés, et sur lesquels son action habituelle devait nécessairement être moins directe et moins efficace.

Des autres mesures dont l'initiative appartient à Piyadasi, les unes ont été occasionnellement rappelées, comme le délai de trois jours qu'il entend lais-

[1] Cf. Beal, *Si-yu ki*, I, 52, etc.

ser aux condamnés, avant leur exécution, pour se préparer à la mort; quelques-unes, comme les plantations faites le long des routes, la construction de puits et de citernes, sont communes à la plupart des rois de l'Inde.

Nous avons parlé de la suppression des sacrifices sanglants (I); le ve des édits sur colonnes donne le détail des restrictions imposées par le roi au meurtre, à la mutilation des animaux et à la consommation de leur chair, et nous savons que, à cet égard, il prêchait d'exemple dans son palais (I). Il a été question de l'honneur qu'il revendique d'avoir en tous lieux répandu des médicaments et des plantes utiles (II). Quant à certains actes d'un caractère tout religieux, tels que l'envoi de missionnaires, la dernière partie de ces observations va nous y ramener.

Nous avons constaté qu'il entretint certaines relations avec l'étranger et en particulier avec les rois grecs. Il n'entre par malheur dans aucun détail à ce sujet. L'emploi d'ambassadeurs, qu'il nomme au XIIIe édit (*dûtas*), va de soi et ne nous apprend rien.

Ces rapports avec l'extérieur et les influences qui en résultent n'étaient certainement pas une nouveauté. Nos inscriptions nous en conservent, si je ne me trompe, un témoignage qui, bien qu'indirect, mérite d'être signalé.

Les rescrits de Piyadasi commencent tous ou presque tous uniformément par cette phrase : « Ainsi parle le roi Piyadasi cher aux Devas. » Or cette formule est, autant que je puis savoir, absolument iso-

lée dans l'épigraphie de l'Inde. Elle fait son apparition avec nos inscriptions et ne reparaît plus par la suite, malgré l'influence qu'aurait pu exercer l'exemple d'un souverain puissant. Le fait est curieux; il vaut qu'on en cherche l'explication. Or cette formule nous la retrouvons ailleurs; dans toute la série des inscriptions achéménides, de Darius à Artaxercès Ochus, la phrase *thâtiy Dârayavaush kshayâthiya* « ainsi parle Darius le roi », ou son équivalent, *thâtiy Kshayârshâ*, etc., forme le cadre obligé de toutes les tablettes. De part et d'autre l'emploi de la première personne succède aussitôt à cette tournure par la troisième. Nous sommes d'autant plus fondés à tenir compte de cette curieuse rencontre que, des deux côtés, le même mot *dipi*, *lipi*, sert à désigner les inscriptions, et que, nous l'avons vu, on a, par des raisons tout à fait indépendantes, été amené à admettre que la forme indienne était primitivement un emprunt fait à la Perse. L'idée même de tracer sur des roches de longues inscriptions n'est pas si naturelle ni si universelle que la coïncidence à cet égard entre Piyadasi et les rois achéménides doive nécessairement passer pour fortuite. Je n'entends certes pas conclure à une imitation directe, réfléchie, des inscriptions achéménides. Mais le protocole employé de part et d'autre devait être consacré par un usage de chancellerie antérieur; dans cette imitation, je ne puis m'empêcher de signaler une trace de l'influence exercée par la conquête et l'administration perses dans le nord-ouest de l'Inde. Ce fut Darius

qui le premier porta jusque-là sa domination et ses armes; l'organisation des Satrapies[1] qu'il créa vers le même temps, était précisément de nature à répandre les habitudes et les formules administratives consacrées dans son empire. Cette remarque se rapproche naturellement d'une conjecture que j'ai suggérée ici même[2]; elle tend à confirmer l'influence que j'ai cru pouvoir attribuer à l'administration perse sur l'histoire paléographique de l'Inde. C'est un sujet sur lequel j'aurai à revenir.

Sur les diverses mesures gouvernementales et administratives qui nous sont connues par les témoignages des monuments, les traditions littéraires restent étrangement silencieuses. Nous avons, à vrai dire, entre les deux ordres de documents, constaté des coïncidences ou des convenances très caractéristiques, d'où résulte avec certitude l'identité du Piyadasi des inscriptions avec l'Açoka des livres. Il faut reconnaître que, en dehors de ces précieuses concordances, les deux séries de renseignements divergent singulièrement; il est rare qu'elles se réfèrent aux mêmes faits, qu'elles se prêtent à un contrôle direct. Non qu'il y ait entre elles incompatibilité ou contradiction; mais elles ne parlent pas des mêmes choses. Les chroniques, par exemple ne mentionnent même pas la conquête du Kaliṅga, ni les relations du roi avec des princes étrangers. Cette circonstance s'ex-

[1] Cf. Spiegel, *Eran. Alterth.*, II, 328 et suiv.
[2] *Journ. asiat.*, 1879, t. I, p. 536.

plique. Dans les écrits des buddhistes du Nord nous ne possédons sur Açoka que des récits fragmentaires, et les chroniques singhalaises ne font pas profession de donner sa biographie détaillée; si ce prince les intéresse c'est qu'il passe pour le principal auteur de la diffusion du buddhisme à Ceylan; les aspects religieux de sa vie ont seuls de l'importance aux yeux de ces écrivains monastiques[1]. D'ailleurs ces traditions sont, les unes et les autres, on l'a reconnu dès longtemps, pénétrées d'éléments légendaires, apocryphes au moins pour une grande partie, et à coup sûr bien postérieures par leur rédaction à l'époque dont elles reflètent l'histoire. Le domaine religieux est à peu près le seul sur lequel certaines comparaisons soient possibles. Ce qui donne quelque intérêt aux rapprochements que nous pouvons instituer, si limités qu'ils soient, c'est qu'ils promettent de nous laisser entrevoir dans quel sens, sinon dans quelle mesure, la tradition s'est peu à peu écartée de la vérité.

D'après les chroniques singhalaises, le sacre d'Açoka n'aurait été célébré que quatre années après son avènement. Nous n'avons aucun moyen de coutrôler sûrement cette affirmation. Rien n'en démontre l'invraisemblance; on peut dire même que le soin avec lequel le roi, d'accord en cela avec la pratique des chroniqueurs, date expressement de son *abhisheka* les faits dont il nous donne connaissance, semble plutôt indiquer que son sacre, en effet, n'a

[1] Comp. la remarque de Târanâtha, trad. allem., p. 29.

pas dû coïncider avec sa prise de possession du pouvoir. La tradition est plus suspecte en ce qui touche aux événements qui auraient accompagné cette prise de possession ou qui du moins auraient précédé le sacre. A en croire les Singhalais, Açoka se serait emparé du trône en mettant à mort quatre-vingt-dix-neuf de ses frères; il n'aurait laissé la vie qu'au seul Tishya, entré trois ans plus tard dans la carrière religieuse. Ce crime est démenti par les passages des inscriptions où il parle de ses frères, de leur résidence dans diverses villes de son empire. Et, en effet, l'accord est loin de régner entre les différentes sources : d'après Târanâtha, c'est six frères que le roi aurait supprimés[1]. Ailleurs, il n'est plus question de ce meurtre; mais il est remplacé par d'autres cruautés : dans l'Açoka avadâna[2], le prince tue ses officiers, ses femmes; il installe un « enfer » où une foule d'innocents sont soumis aux tortures les plus raffinées[3]. D'après un récit singhalais[4], Açoka envoie un ministre pour rétablir les pratiques régulières dans le clergé buddhique que trouble l'intrusion sournoise d'un grand nombre de faux frères brâhmaniques. Irrité contre les moines qui refusent, dans ces conditions, de célébrer l'uposatha, le ministre en décapite plusieurs de sa main; il ne s'arrête qu'au moment où le propre frère du roi vient s'offrir à

[1] Târanâtha, trad. allem., p. 28.
[2] Burnouf, *Introduction*, p. 364 et suiv.
[3] Târanâtha, p. 28 et suiv., contient encore d'autres variantes.
[4] *Mâhavaṁsa*, p. 39 et suiv.

ses coups. Le roi averti tombe dans de cruelles angoisses de conscience. Au nord, on nous raconte [1] comment Açoka, pour punir la profanation exercée par des mendiants brâhmaniques sur une statue du Buddha, met leur tête à prix; il ne renonce à ces exécutions que le jour où son frère, qui ici s'appelle Vîtâçoka, est, par erreur, tué comme mendiant brâhmanique. Tous ces récits sont à la fois très analogues et très différents. Il est également impossible de prendre une version ni l'autre pour de bonne monnaie historique. On y reconnaît sans peine les développements plus ou moins indépendants de deux thèmes communs. Le premier est l'antithèse entre la conduite criminelle d'Açoka avant sa conversion et sa conduite vertueuse dans la suite; c'est ainsi que l'Açoka avadâna [2] met la conversion d'Açoka en relation directe avec son «enfer», par l'intermédiaire du religieux Samudra. L'autre est le souvenir d'une certaine opposition entre le roi et les brâhmanes; il reparaît dans le récit méridional de sa conversion; elle est attribuée ici à la comparaison, défavorable pour les brâhmanes, qui se fait dans l'esprit du roi entre eux et son neveu Nigrodha, le çramaṇa.

Dans ses inscriptions (XIII), Piyadasi nous édifie lui-même sur les origines de cette conversion. Il nous fait une peinture attristée des violences qui accompagnèrent la conquête du Kaliṅga, les milliers

[1] Açoka avadâna, ap. Burnouf, p. 423 et suiv.
[2] *Loc. cit.*, p. 367 et suiv.

de morts, les milliers de gens inoffensifs emmenés en servitude, les familles décimées, les brâhmanes eux-mêmes n'échappant point aux misères de la défaite. C'est ce spectacle qui le remplit de remords et éveille en lui l'horreur de la guerre. Ici nous sommes sur un terrain historique solide. Il est bien probable que les versions littéraires ne sont que l'amplification tardive de ce noyau de vérité simple et certaine. Les sentiments dont Piyadasi fait preuve dans le XIIIe édit paraissent exclure l'idée d'une carrière de cruautés et de crimes poursuivie pendant des années entières. Voilà pour le premier thème.

Quant au second, Piyadasi, si je traduis bien la phrase difficile de Sahasarâm, nous déclare lui-même que, après sa conversion, il s'est appliqué à priver les brâhmanes de cette sorte de prestige presque divin[1] dont ils jouissaient dans l'Inde entière. Sans doute, il ne les a pas persécutés violemment, — dans le même temps il approuve l'aumône qui leur est faite, — mais il a dû, par des moyens divers qu'il n'est pas malaisé d'imaginer, marquer ses préférences pour les religieux buddhiques. C'est ce fait sans doute qui, dans la tradition littéraire, s'est transformé en une exclusion absolue, voire en une persécution sanglante des brâhmanes.

Dans les deux cas, la comparaison des monuments

[1] Je profite de l'occasion pour réparer une omission accidentelle; relativement à l'assimilation des Brâhmanes aux Devas, que j'admets à S., et pour prouver combien elle était familière aux esprits hindous, je voulais rappeler les passages réunis par A. Weber, *Ind. Stud.*, X, p. 35 et suiv.

IMPRIMERIE NATIONALE.

avec les légendes ou les chroniques tend à démontrer : 1° que les traditions sont empreintes de grande exagération et pleines d'amplifications arbitraires; 2° qu'elles sont dominées par des préoccupations religieuses et spécialement monastiques, infiniment plus étroites et plus précises qu'elles n'ont jamais existé dans l'esprit et à l'époque de Piyadasi.

Toutes les autres observations concourent à une conclusion analogue.

Nous savons, par le IIe édit, que Piyadasi se flatte d'avoir répandu en tous lieux les médicaments et les plantes utiles soit pour les hommes, soit même pour les animaux. Dans la rédaction de Buddhaghosha[1], Açoka apprenant qu'un bhikshu est mort faute de médicaments, fait creuser aux quatre portes de la ville des étangs (*pokkharaṇî*) qu'il remplit de médicaments et offre aux moines : d'une part l'exagération est portée à l'absurde, et de l'autre la préoccupation monastique s'accuse clairement. Piyadasi se préoccupe de laisser aux condamnés à mort, avant leur exécution, un délai qui leur permette de songer à leur préparation religieuse; nous voyons d'autre part qu'il a, en plusieurs rencontres, exercé son droit de grâce à l'égard des criminels. Si nous passons au récit de l'Açoka avadâna[2], nous apprenons que Açoka aurait défendu absolument que l'on mît personne à mort; et il prend cette résolution sous l'impression de la mort d'un bhikshu qui n'est autre que son

[1] *Samantapâsâdikâ*, ap. Oldenberg, p. 306.

[2] Burnouf, p. 423-424.

propre frère : toujours l'exagération et la couleur religieuse.

Les légendes du nord et les traditions méridionales représentent Açoka comme un adhérent de ce qui leur apparaît aux unes ou aux autres comme le seul buddhisme orthodoxe. Rien de plus simple. Ce qu'il nous importerait de savoir, c'est dans quelle mesure cette prétention est justifiée.

Depuis Kittoe[1], on a généralement admis que l'inscription de Bhabra reproduirait une lettre adressée par le roi au concile qui, d'après les renseignements singhalais, aurait été tenu à Pâṭaliputra sous le règne d'Açoka. Je dois excepter M. Kern qui, dans sa critique des données relatives à cet événement, arrive à des conclusions très négatives, et considère ce prétendu concile comme une invention[2]. Il est certain du moins que le rapprochement que l'on a admis comme allant de soi, se heurte à plus d'une difficulté. Le roi exprime avec une précision parfaite le but qu'il se propose par cette lettre : c'est que certains enseignements soient répandus le plus possible parmi les moines et parmi les laïques. Il ne parle ni d'une collection générale des enseignements ayant cours sous le nom du Buddha, ni d'aucune des circonstances qui, dans les traditions méridionales, caractérisent le concile de Pâṭaliputra. Est-il admissible que le roi désigne simplement par le nom de *mâgadha saṁgha* une assemblée solennelle, exceptionnel-

[1] Cf. Burnouf, *Lotus*, p. 325.

[2] Kern, II, 278 et suiv.

lement réunie, comme nous la dépeignent les témoignages singhalais? La façon même dont le roi assimile l'autorité de ses ordres à l'autorité de la parole du Buddha rend peu vraisemblable, étant données la piété et l'orthodoxie dont il se vante, qu'il s'adresse à un concile assemblé pour codifier cette parole du Buddha. Le roi, en une occasion si grave, n'eût certainement pas employé un langage si uni, si dégagé de toute allusion à la circonstance qui provoquait son intervention. Je crois donc que, dans cette lettre, Piyadasi s'adresse simplement au clergé du Magadha, ou, comme je l'ai conjecturé, au clergé buddhique en général, pour lui recommander la diffusion active des enseignements attribués au Buddha. Et, loin d'admettre que l'édit démontre la réalité historique du concile, je serais bien plus disposé à croire, ici encore, que le souvenir des efforts faits par Açoka pour répandre la doctrine buddhique et stimuler le zèle de ses prédicateurs naturels, s'amplifiant et se précisant avec le temps dans le sens scolastique, a été ou l'origine ou le point d'attache de la tradition sur le concile prétendu.

Une des deux œuvres capitales attribuées par les Singhalais à ce synode, est l'initiative qu'il aurait prise d'envoyer dans toutes les directions des missionnaires chargés de propager la bonne loi. Là encore tout porte à penser que la chronique confisque au profit du clergé un honneur qui, en réalité, appartient au roi. L'édit de Sahasarâm-Rûpnâth (*aṁtâ pi ca jânaṁtu*) prouve que Piyadasi s'était, en dehors

de tout concile, préoccupé de la propagande à l'étranger. Si j'ai bien interprété la suite de l'édit, il aurait, en un peu plus d'un an de zèle religieux, expédié des missionnaires (*vivuthas*) aussi loin que possible dans toutes les directions. Nous voyons en tous cas, par le XIIIe édit, qu'il dépêchait des envoyés (*dûtas*), pour répandre ses idées religieuses, et qu'il se flattait d'avoir, dès cette époque, obtenu à cet égard certains résultats. Il n'est guère douteux que la tradition monastique, sous l'empire de ses préoccupations spéciales, a transporté au clergé une action qui, en vérité, est partie du souverain[1].

Dans la légende, Açoka apparaît comme un adorateur fervent des reliques du Buddha, comme un grand constructeur de stûpas. A cet égard les monuments ne nous permettent pas d'être affirmatifs. Je ne puis que persévérer, malgré les objections de M. Bühler, dans mon explication du IVe édit; la description qu'y fait Piyadasi s'applique, suivant moi, à des fêtes religieuses célébrées après sa conversion. A propos de ces processions, j'avais appliqué le mot *vimâna*, dans *vimânadasanâ*, à des châsses chargées de

[1] Il est un point important et curieux sur lequel nos inscriptions ne nous permettent pas de nous faire un jugement certain, je veux parler de l'introduction du buddhisme à Ceylan. Pyadasi ne cite jamais *Tambapanni* que comme une limite extrême. Il me paraît cependant qu'il faut comprendre la grande île dans les pays évangélisés par ses soins. Autre chose est de savoir si elle a été réellement convertie dès cette époque, si ç'a été par son propre fils, etc. Et, à cet égard, le silence des monuments semble assez peu favorable à l'autorité des traditions.

reliques ; j'avoue que cette interprétation, nécessairement conjecturale, me paraît aujourd'hui moins probable : il serait peu digne du zèle d'un néophyte de mettre, si on les prenait dans ce sens, les *vimânadasanâ* sur la même ligne que les *hastidasanâ*, les *agikhaṁdhâni*, etc. Je pense donc que nous n'avons dans les monuments aucune preuve que Piyadasi ait pratiqué le culte des reliques. Nous avons moins encore la preuve du contraire.

Il est, en revanche, un point sur lequel nous sommes en droit d'accuser résolument d'anachronisme la tradition littéraire. D'après les Singhalais, le canon des écritures sacrées aurait, dès l'époque d'Açoka, été fixé par deux conciles succesifs. Ce fait me paraît inconciliable avec le langage que tient le roi à Bhabra. Sans doute plusieurs des titres qui sont cités dans cette tablette se retrouvent dans les écritures pâlies, et l'exemple du *Râhulovâdasutta* est de nature à faire admettre *a priori* pour les autres titres que le roi avait réellement en vue des enseignements très analogues à ceux dont le texte nous a été conservé par écrit. M. Oldenberg[1] fait remarquer d'autre part que le roi n'avait pas nécessairement la prétention de citer *tous* les enseignements du Buddha dont il reconnaissait l'autorité. Il faut avouer pourtant que, s'il avait existé dès lors un corps d'écritures défini et consacré, il serait absolument extraordinaire que Piyadasi choisît, pour résumer l'ensemble des ensei-

[1] *Mahâvagga*, pref., p. xi, note

gnements buddhiques, des morceaux aussi peu caractéristiques, aussi courts, aussi dépourvus d'importance dogmatique que paraissent être ceux qu'il cite, et cela, sans même faire une allusion aux grandes collections dont le titre seul eût été infiniment plus significatif, et qu'il était si naturel d'évoquer en s'adressant à la représentation la plus haute du clergé et de toute l'église buddhique. On remarquera du reste que les termes employés par le texte, *suneyu*, *upadhâlayeyu*, se réfèrent uniquement à une transmission orale.

Ces indications seraient incomplètes, si nous n'examinions dans quelle mesure elles sont confirmées par les doctrines que professe l'auteur des inscriptions.

Dans l'édit spécial de Bhabra, le langage de Piyadasi est, sur plusieurs points caractéristiques, conforme aux habitudes du buddhisme littéraire. Non seulement le roi s'adresse au clergé, *saṁgha*, il le salue par une formule que consacrent en pareille occurrence les écrits canoniques; il commence par une profession de foi (*pasâda*) à la trinité buddhique, Buddha, Dharma et Saṁgha; il fait allusion à la quadruple division des fidèles en bhikshus et bhikshuṇîs, upâsakas et upâsikâs; enfin il se réfère à certains morceaux religieux dont, on l'a vu, plusieurs au moins se retrouvent, sous une forme plus ou moins équivalente, dans le tripiṭaka.

Dans les autres inscriptions les points d'attache avec le buddhisme de nos livres sont moins apparents.

La grande prétention de Piyadasi c'est d'enseigner, de répandre et faire fleurir le *dhaṁma*. Le mot revient si fréquemment dans ses inscriptions, il y a une importance si caractéristique, qu'il est indispensable d'en fixer la portée. La note rapide que je lui ai consacrée dès le début de cette étude (I, 48 suiv.) a besoin d'être à la fois précisée et élargie. Des définitions ou descriptions que nous en donne le roi, il ressort que *dhaṁma* désigne ordinairement pour lui ce que nous appellerions les devoirs moraux.

D'après la définition du IIe édit de D., le dhaṁma consiste dans « l'absence du mal (*âsinava*), l'abondance des actes méritoires, la pitié, la charité, la véracité, la pureté de la vie ». Le VIIIe ajoute la « douceur ». Plusieurs énumérations résument les devoirs principaux qui constituent les points essentiels de l'enseignement du dhaṁma : l'obéissance aux pères et mères (éd. III, IV, XI. D. VIII), aux vieillards (éd. IV. D. VIII), aux gurus (D. VIII), les égards envers les gurus (éd. IX), envers les brâhmanes et les çramaṇas (éd. IV. D. VIII), envers les parents (éd. IV) et jusqu'envers les esclaves et les serviteurs (éd. IX, XI. D. VIII), la charité à l'égard des brâhmanes et des çramaṇas (éd. III, IX), des amis, des connaissances et des parents (éd. III, XI), et, en un passage (éd. III), outre l'*apavyayatâ* (?) dont le sens n'est pas encore déterminé d'une manière satisfaisante[1], la modéra-

[1] L'explication tentée par M. Bühler ne me paraît satisfaisante ni au point de vue de la forme (ce locatif serait sans analogue dans le reste des inscriptions) ni au point de vue du sens qui demeure

tion dans les paroles; partout, le respect de la vie des animaux (éd. III, IV, IX, XI[1]).

Il n'y a rien là d'exclusivement buddhique. Ainsi Piyadasi peut-il dire que les rois ses prédécesseurs ont travaillé en vue du progrès du dhaṁma (D. VII).

Le XIII[e] édit contient une énumération toute semblable à celles qui résument ailleurs l'enseignement du dhaṁma; c'est pour affirmer que les vertus qu'elle rappelle sont souvent pratiquées indifféremment par des adhérents de tous les dogmes religieux : «Partout, dit le roi, habitent des brâhmanes, des samaṇas ou d'autres sectes, ascètes ou maîtres de maison; parmi ces hommes, quand on veille à leurs besoins (?)[2], règne l'obéissance aux supérieurs, l'obéissance aux pères et mères, la docilité envers les amis, les camarades, les parents, les égards pour les esclaves et les serviteurs, la fidélité dans les affections.» Le dhaṁma est ici indirectement rapporté à toutes les sectes; c'est ce *sâra*, cette «essence»

entièrement hypothétique. Quant à la traduction «modestie», proposée par M. Pischel, il l'a lui-même entourée des réserves les plus expresses.

[1] Les idées morales qu'exprime ailleurs Piyadasi, quand il assure que la vertu est d'une pratique difficile (éd. V, VI, X, etc.), quand il déclare qu'il considère comme son devoir de faire le bonheur du monde (éd. VI), qu'aucune gloire ne vaut à ses yeux la pratique du dhaṁma (X), aucune conquête les conquêtes faites au profit du dhaṁma (XIII), quand il constate (D. III) que l'emportement, la dureté, la colère, l'orgueil sont les sources du péché : toutes ces observations sont d'un caractère bien général; elles n'ajoutent rien à ce que nous apprenons d'autre part.

[2] La lecture *vihitâ pujâ* que propose M. Bühler, au lieu de *vihitathesu*, ne paraît pas encore bien certaine.

qui leur est commune à toutes, comme le dit Piyadasi au XII[e] édit, et dont il souhaite par-dessus tout le progrès. « C'est pourquoi l'harmonie est désirable; il faut que tous entendent et apprennent à pratiquer le dhaṁma de la bouche les uns des autres [1]. »

Et cependant l'édit de Bhabra témoigne que l'emploi spécialement buddhique de *dhaṁma* était familier à Piyadasi, que le mot était dès lors associé aux deux autres termes, Buddha et Saṁgha, pour constituer la formule trinitaire des buddhistes. Il y a plus : partout, Piyadasi met l'idée du *dhaṁma* en relation directe avec sa conversion positive au buddhisme : il définit la première au XIII[e] édit par les mots *dhaṁmavâye dhaṁmakâmatâ dhaṁmânusathi;* dans la seconde, son « départ pour la Saṁbodhi » se manifeste par la *dhaṁmayâtrâ.* Au IV[e] édit, dans la phrase . . . . . *piyadasino râño dhaṁmacaranena bherighoso aho dhaṁmaghoso vimânadasanâ ca. . . . , dhaṁmacaraṇa* s'applique nécessairement à la conversion du roi [2] et désigne spécialement son adhésion au

[1] Ed. XII. Je crois maintenant que c'est ainsi qu'il faut entendre ce membre de phrase (l. 7). Le roi ne distingue jamais entre divers *dhaṁmas*, et ne prend pas le mot pour désigner indifféremment une croyance quelconque. Il est bien difficile d'admettre qu'il le fasse dans ce passage unique. Je préfère donc faire dépendre *añamañasa*, non de *dhaṁmaṁ* mais de *sruneyu* et *susuṁseraṁ*, le genitif prenant ainsi une valeur équivalente à celle qu'aurait l'ablatif, ce qui n'est pas pour nous surprendre. Dans la phrase finale de l'edit, je ne puis qu'accepter la correction de M. Bühler; je prends donc *âtpapâsaṁḍa* comme signifiant · « la croyance propre à chacun » et non « ma propre croyance ».

[2] M. Bühler qui conteste certains details de ma traduction est au

dhaṁma buddhique ; elle trouve son expression dans des cérémonies qui relèvent du culte. Ce qui n'empêche que, presque aussitôt, *dhaṁmacaraṇa* ne désigne simplement la pratique des devoirs moraux, conformément à la valeur ordinaire qu'a le mot *dhaṁma* dans la bouche du roi.

Devons-nous en conclure que *dhaṁma* prenne successivement dans nos inscriptions deux sens différents ? Ils seraient rapprochés et confondus de telle manière que, *a priori*, l'explication n'est guère vraisemblable. D'autre part, Piyadasi professe à coup sûr un large esprit de tolérance : il souhaite que toutes les sectes religieuses habitent partout en pleine liberté, parce que toutes poursuivent l'asservissement des sens et la pureté de l'âme (VII). Mais, si libérales que soient ses intentions, elles ne vont

fond d'accord avec moi sur ce point. Que l'on traduise avec lui « in Folge seiner (Bekehrung zur) Erfüllung der Gesetzes », ou, comme j'ai fait littéralement, « grâce à l'observance de la religion (par Piyadasi) », le sens est essentiellement le même, et de part et d'autre, on admet que l'allusion porte sur la conversion du roi au buddhisme, que, par conséquent, l'expression *dhammacaraṇa* caractérise suffisamment aux yeux du roi la pratique de la religion buddhique. C'est dans la manière de comprendre l'absolutif *dasayitu* que je cesse d'être d'accord avec M. Bühler : il insiste sur le sens *passé* qu'implique la forme et applique l'allusion aux fêtes données par le roi avant sa conversion. A vrai dire le point est d'importance médiocre ; mais je ne puis m'empêcher de persévérer dans mon interprétation. Il est pour moi indubitable que, si le roi avait entendu établir l'opposition que l'on admet entre le *bherîghoso* actuel et ses anciennes fêtes religieuses, il l'eût marqué plus nettement dans les termes, dans le mouvement de la phrase. Pour ce qui est de l'emploi de l'absolutif avec un sens équivalent au participe présent, M. Buhler sait mieux que moi qu'il est de tous les instants.

pas jusqu'à l'indifférence. Il n'hésite pas à interdire les sacrifices sanglants[1], si chers qu'ils puissent être à ces mêmes brâhmanes auxquels il se vante de faire l'aumône; il déconseille et ridiculise les cérémonies et les rites, consacrés par l'usage brâhmanique, qui se célèbrent aux mariages et aux naissances, dans les maladies ou au moment de partir en voyage. Dans l'édit de Sahasarâm, la phrase sur les *misaṁdevâ* et les *amisaṁdevâ*, en supposant que l'on n'admette pas ma traduction comme définitive, exprime certainement une idée de polémique à l'égard des croyances différentes de celle du roi[2]. Il est certain, comme le fait remarquer M. Bühler (p. 15), que le respect pour la vie des animaux est un trait commun dans l'Inde à plusieurs religions; il me semble pourtant ressortir du soin même avec lequel le roi li-

[1] Les lectures nouvelles fournies par le Paṇḍit Bhagwânlâl et M. Bühler mettent hors de conteste l'interprétation qu'ils ont donnée de *prajûhitaviyaṁ* et de ses équivalents; il faut à cet égard rectifier ma traduction.

[2] M. Kern (p. 312 et suiv.) juge que les termes dans lesquels Piyadasi s'exprime à l'egard des Brâhmanes nous autorisent à rejeter l'indication de la chronique singhalaise, d'après laquelle Açoka aurait, au moment de sa conversion, cessé de nourrir des brâhmanes et leur aurait substitué des çramaṇas. Je le trouve bien affirmatif. Autre chose est de tolérer les brâhmanes, de leur faire l'aumône, autre chose, de s'en entourer d'une façon régulière et constante, dans son palais même. Je ne vois pour ma part aucune incompatibilité absolue entre le langage du roi et le souvenir des buddhistes du midi. Je n'ai pas besoin d'ajouter que je n'attache pas à ce détail une importance capitale. La défaveur que je crois que le roi reconnaît lui-même avoir témoignée aux brâhmanes peut évidemment s'être manifestée d'autre façon.

mite et précise à cet égard ses volontés (D. v), qu'il n'obéissait pas à une inspiration générale, mais à un dogme cher à sa doctrine personnelle et dont il impose la pratique même à des gens qui ne s'en soucient guère. Le choix des jours réservés est caractéristique. Il se rapporte clairement aux fêtes du calendrier religieux des buddhistes[1].

Ce conflit de sentiments ou d'expressions n'est qu'apparent. Il y a une manière, et je crois qu'il n'y en a qu'une, de tout concilier. Il est certain que le sens de *dharma*, *dhamma*, a été petit à petit circonscrit et précisé par les buddhistes dans un emploi technique; au lieu de *loi*, *loi morale*, *vertu*, en général, le mot, prenant pour eux une signification spéciale, a désigné d'abord la loi propre aux buddhistes, les prescriptions morales et les principes dogmatiques tels qu'ils les entendent, ensuite les écritures même où sont consignés ces principes et ces prescriptions. Mais rien ne nous force à admettre qu'une pareille acception ait été fixée dès le temps de Piyadasi, ni que, dès cette époque, même dans la formule *buddha*, *dharma*, *saṅgha*, le mot ait signifié autre chose que « la loi morale ». Sous ce point de vue, la littérature réputée orthodoxe nous offre, dans un de ses ouvrages reconnus comme les plus anciens, des rapprochements instructifs, et je suis étonné qu'on n'ait pas songé plus tôt à rapprocher de nos inscriptions le langage du Dhammapada pâli.

[1] Cf. Kern, *Geschied van het buddh.*, II, 206 et suiv.

En ce qui concerne d'abord l'emploi du mot *dhaṁma*, le Dhammapada, de même que nos textes, le connait dans la formule toute buddhique du *triçaraṇa* (v. 190); cependant les épithètes dont il y est ordinairement accompagné, *ariyappavedita* (v. 79) *sammadakkhâta* (v. 86), *uttama* (v. 115), *sammâsaṁbuddhadesita* (v. 392), montrent bien qu'il n'est pas immobilisé dans une acception étroite et technique. On en peut juger du reste par les vers 256 et suiv., où le mot est appliqué exactement comme le pourrait faire Piyadasi, par le vers 393 qui est si bien dans le ton de nos monuments :

yamhi saccaṁ ca dhaṁmo ca so sukhî so ca brâhmaṇo.

Le sens se généralise encore davantage dans des passages comme 167-169 et dans les cas où le mot est employé au pluriel, comme vers 1, 82, 273, 278-279, 384. *Saddhamma* sert plus particulièrement à désigner la loi buddhique (v. 60, 182); mais on peut juger par le vers 364 à quel point les deux termes *dhaṁma* et *saddhaṁma* se rapprochent et se confondent :

dhaṁmârâmo, dhaṁmarato, dhaṁmaṁ anuvicintayaṁ
dhaṁmaṁ anussaraṁ bhikkhu saddhaṁmâ na parihâyati.

Le vers 183 :

sabbapâpassa akaraṇaṁ kusalassa upasampadâ
sacittapariyodapanaṁ · etaṁ buddhâna sâsanaṁ

ne peut manquer de remettre en mémoire le pas-

sage du II[e] édit sur colonnes, où Piyadasi définit le *dhaṁma* : *apâsinave bahukayâne*, etc.

Le ton général et les points principaux de l'enseignement moral présentent de part et d'autre les analogies les plus sensibles. Je n'en puis relever que quelques traits. Sur la nécessité d'un effort persévérant pour avancer dans la vie morale, le roi revient avec une insistance (éd. VI, X, etc.) qui n'est pas moindre dans le Dhaṁmapada ; il suffirait de citer le chapitre sur l'appamâda (v. 21 et suiv.). Comparez vers 7, 116, etc. Je citerai encore le vers 23, où l'épithète *daḷhaparakkama* rappelle ce mot *parâkrama* employé par le roi avec une si visible prédilection ; les vers 24, 168, 280 pour un emploi du thème *utthâ* comparable à celui qu'en font nos inscriptions (G. VI, 9 et 10 et peut-être J., éd. dét. I, 7) ; enfin le vers 163 où la remarque *sukarâni asâdhûni* fait exactement pendant aux idées exprimées dans notre V[e] édit. Des deux côtés on inculque la nécessité de l'examen intérieur (Dhammap., v. 50 ; D. III), les égards pour tous et en particulier le respect des vieillards (Dhammap., v. 109 ; éd. IV, V, IX etc.), la réserve dans les paroles (Dhammap., v. 133 ; éd. III, XII). Le vers 234 qui fait de la véracité, de la mansuétude, de la charité, les trois vertus fondamentales, se compare aux deux passages du II[e] et du VII[e]-VIII[e] édit sur colonnes qui rapprochent de même *sace, dayâ, dâne*. Si le roi recommande l'*ahiṁsâ* et supprime de sa table la chair des animaux, le Dhammapada exalte les munis *ahiṁsakas*

(v. 225) et recommande une exacte tempérance (v. 7, al.).

Les coïncidences les plus frappantes sont peut-être celles qui portent sur des détails de forme. La formule affectionnée par le roi, *sâdhu dânaṁ,* etc., se retrouve dans le Dhammapada, vers 35 : *cittassa damatho sâdhu*, vers 360 : *cakkhunâ saṁvaro sâdhu,* etc. Des IXᵉ et XIᵉ édits, on rapprochera le vers 354 :

sabbadânaṁ dhammadânaṁ jinâti, etc.;

de l'emploi fréquent du thême *ârâdh*, l'expression du vers 281, *ârâdhaye maggaṁ;* de la locution *dhaṁmaṁ anuvaṭṭati*, le *dhaṁmânuvattino* du vers 86; de *dhaṁmâdhithâne* à Dh. (v, 26) *dhaṁmaṭṭha* des vers 217, 256 et suiv.; de *dhaṁmarati* à Kh. et K. (XIII, 16 et 12, cf. la fin du VIIIᵉ édit), la recommandation du vers 88 : *tatrâ*(scil. *dhamme*)*bhiratiṁ iccheya.*

Les vers 11-12

asâre saramatino sâre ca asâradassino, etc.

témoignent au moins d'un usage du mot *sâra* extrêmement analogue à celui qui se révèle dans le XIIᵉ édit à propos de la *sâravaḍhi.* Piyadasi se propose l'enseignement du dhaṁma . *dhaṁmasa dîpanâ* (XIIᵉ éd.); c'est, suivant le vers 363, la fonction même du bhikshu : *atthaṁ dhaṁmañca dîpeti;* il ne voit de vraie gloire que dans la diffusion du dhaṁma (Xᵉ éd.); suivant le Dhammapada (v. 24)

. . . . . dhaṁmajîvino
appamattassa yaso bhivaḍḍhati;

c'est dans le dhaṁma qu'il place le bonheur (D. 1, 9, etc.); d'après le vers 393 du Dhammapada,

yamhi saccañ ca dhammo ca so sukhî...

Pour le roi ce bonheur est à la fois le bonheur en ce monde et le bonheur dans l'autre; c'est la formule même de la récompense qu'il promet sans se lasser; elle se retrouve non moins fréquente dans le Dhammapada, vers 16, 132, 168, 177.

L'esprit de tolérance du roi n'est pas lui-même étranger au livre canonique. Non seulement le vers 5 y recommande d'une façon générale la mansuétude, l'oubli des haines; loin de traiter en ennemis le brâhmane et le brâhmanisme, il en rapproche le nom de celui du bhikshu :

santo danto niyato brahmacârî
sabbesu bhûtesu nidhâya daṇḍaṁ
so brâhmaṇo so samaṇo sa bhikkhu (v. 142).

A côte du Bhikkhuvagga, il consacre tout un chapitre à exalter, sous le nom du brâhmane, la perfection telle qu'il la conçoit, et pourtant il n'oublie pas que le brâhmane est le représentant d'un culte différent (v. 392). Ce culte, il ne le réprouve pas violemment, mais, comme le fait Piyadasi à l'égard des cérémonies (*maṁgala*), il en proclame l'inutilité, v. 106-107. Il rapproche enfin la *sâmaññatâ* et la *brâhmaññatâ*, la qualité de çramaṇa et la qualité de brâhmane (v. 332), comme le roi lui-même associe brâhmanes et çramaṇas.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Ces comparaisons sont loin d'épuiser le nombre des rapprochements possibles : surtout elles ne peuvent rendre cette impression générale qui a bien aussi sa valeur et qui ne peut résulter que de la lecture parallèle des deux séries de textes. Telles qu'elles sont, elles me paraissent de nature à justifier une conclusion importante : c'est que les idées et le langage qui se manifestent, au point de vue religieux, dans nos inscriptions, ne peuvent pas être considérés comme l'expression isolée de convictions ou de conceptions individuelles. Un livre réputé canonique nous en offre l'équivalent assez exact pour nous donner le droit de penser qu'ils correspondent à un certain état du buddhisme, antérieur à celui qui a trouvé son expression dans la plupart des livres qui nous sont parvenus, qu'ils correspondent à une certaine période dans le développement chronologique de la religion de Çâkya.

Justement, certains indices semblent de nature à rapprocher Piyadasi et le Dhammapada.

Nous sommes assez accoutumés à voir les rois de l'Inde porter plusieurs noms différents pour que la double dénomination de Piyadasi et d'Açoka ne puisse nous surprendre. Encore serait-il curieux d'en découvrir la cause particulière, d'autant plus que le mot Açoka n'est point, par sa signification ou son fréquent usage, de ceux qui paraissent désignés pour cet emploi de surnom. Nous avons vu comment la chronique singhalaise assure que Açoka prit le nom de Dhammâsoka au moment de sa con-

version au buddhisme. Il est croyable, en effet, que son vrai nom était Priyadarçin, puisque c'est le seul qu'il s'applique lui-même. On serait ainsi amené à penser que, en réalité, le roi ne prit qu'à sa conversion le nom d'Açoka ou Dharmâçoka, qu'il jugea inopportun de l'employer dans ses monuments et d'apporter au milieu de son règne un changement si considérable dans le protocole de sa chancellerie; mais, d'autre part, ce nom, naturellement cher aux buddhistes dont il rappelait et consacrait le triomphe, s'établit dans leur souvenir, au point de rejeter dans l'ombre celui qu'avait porté le roi dans ces premières années, antérieures à sa conversion, que la tradition littéraire nous peint sous des couleurs si sombres. Cette conjecture, qui paraît expliquer assez bien les faits qui sont en jeu, m'est inspirée par deux ordres de passages que je relève dans le Dhammapada. Le mot *çoka* « chagrin » est employé par le Dhammapada avec une apparente insistance, par exemple dans les vers 212-216, conçus sur ce type commun :

> Piyato jâyatî soko piyato jâyati bhayaṁ
> piyato vippamuttassa natthi soko kuto bhayaṁ;

et au vers 336 :

> yo ve taṁ sahatî jammiṁ taṇhaṁ loke duraccayaṁ
> sokâ tamhâ papatanti udabindu va pokkharâ.

Au vers 195, les buddhas et les çrâvakas reçoivent l'épithète *tiṇṇasokapariddava*.

De cet emploi de *soka* se déduit l'adjectif *asoka*, comme dans le vers 412 :

yodha puññañ ca pâpañ ca ubho sañgaṁ upaccagâ
asokam virajaṁ suddhaṁ tam ahaṁ brûmi brâhmaṇaṁ.

Le mot se retrouve au vers 28 :

pamâdaṁ appamâdena yadâ nudati paṇḍito
paññâpâsâdam âruyha asoko sokiniṁ pajaṁ
pabbataṭṭho va bhummaṭṭhe dhîro bâle avekkhati.

La même pensée est exprimée au vers 172 :

yo ca pubbe pamajjitvâ pacchâ so nappamajjatî
so imaṁ lokaṁ pabhâseti abbhâ mutto va candimâ.

La première stance comprend six pâdas, ce qui est de nature à faire supposer d'abord quelque interpolation; et en effet le double pâda du milieu *paññâpâsâdam*, etc., se peut supprimer sans en rien altérer le sens général; il paraît d'ailleurs manquer dans la version que reproduit la traduction chinoise[1]. A vrai dire, il se relie assez mal à l'ensemble de la phrase; il y faudrait au moins un *va* ou *iva*. J'ai peine à croire que ce demi-vers ne soit pas une addition destinée à expliquer et à compléter la pensée générale par une allusion à notre Açoka-Piyadasi. Sous ce jour, l'emploi de *paja* qui désigne bien les « sujets » d'un roi, l'emploi de cette figure peu commune, *paññâpâsâda* « le palais de la Sagesse », pren-

[1] Cf. le *Dhammapada* de Beal, p. 70.

nent une signification nouvelle. Bien que porté à admettre que le demi-vers en question est une addition, qu'il ne faisait point d'abord partie intégrante de la stance, j'imagine qu'il n'en fausse pas le sens et que peut-être le premier auteur avait en effet en vue l'allusion qu'il exprime. La pensée d'une pareille allusion dans la stance 172 explique fort bien ce que, dans toute autre hypothèse, l'expression *imaṁ lokaṁ pabhâseti* aurait, dans ce vers et dans le suivant, d'excessif et d'emphatique. J'ajoute que ce précédent me semble de nature à éveiller, à l'égard des vers 212 et suivants cités tout à l'heure, une idée analogue, et l'on peut se demander si, dans le premier, qui a servi de prototype aux autres, l'opposition entre *piya* et *çoka* ne s'inspire pas précisément d'un jeu d'esprit sur le double nom de Piyadasi et Açoka.

Ces indices sont répandus un peu partout dans l'ouvrage; ils se confirment les uns les autres; et l'on en peut, je crois, inférer que la composition générale du livre, je ne dis pas sa fixation définitive, ni surtout sa rédaction sous la forme qui nous est parvenue, remonte à un temps peu éloigné de Piyadasi, à une époque où son souvenir était encore vivant. Ce n'est pas le lieu de rechercher s'il s'y pourrait découvrir d'autres présomptions qui fussent de nature à confirmer les nôtres. Il suffira de constater que, par des raisons absolument différentes, on a généralement considéré le Dhammapada comme un des textes buddhiques les plus anciens[1]. Je ne prétends cepen-

[1] Cf. Fausboll, préf., p. vi et suiv.

dant attribuer à l'hypothèse que j'ai été amené à signaler ni plus de certitude ni plus d'importance qu'il ne convient. Je reviens à ma conclusion générale sur le buddhisme de Piyadasi.

A mon avis, nos monuments sont les témoins d'un état du buddhisme, sensiblement différent de ce qu'il est devenu plus tard; il nous apparaît comme une doctrine toute morale, médiocrement préoccupée de dogmes particuliers et de théories abstraites, peu embarrassée d'éléments scolastiques et monastiques, peu portée à insister sur les divergences qui la séparent des religions voisines, prompte à accepter les termes et les formes consacrées quand elles n'offensent pas son idéal moral, dépourvue encore de textes fixés par l'écriture et à coup sûr d'un canon régulièrement défini. Autant qu'il nous est possible d'en juger, le caractère des quelques morceaux énumérés par Piyadasi à Bhabra s'accorde tout à fait avec un pareil état du buddhisme. Une autre remarque encore a son prix : nulle part, dans les récompenses qu'il offre en perspective à la vertu, Piyadasi ne fait allusion au *nirvâṇa;* c'est toujours du *svarga* qu'il parle (éd. VI, IX; Dh. éd. dét. I); sans doute le roi peut choisir de préférence un terme familier à tous les esprits, plus aisément commun à toutes les doctrines. Malgré tout, ce silence absolu me semble significatif; il indique bien une période antérieure aux développements métaphysiques et spéculatifs.

L'histoire du buddhisme implique, suivant moi,

une période, encore voisine des origines, marquée d'un caractère plus populaire, moins déterminée au point de vue dogmatique, moins isolée au point de vue légendaire, où a dû se manifester librement l'originalité essentielle de la doctrine, qui est fondée sur la prédominance conquise par la préoccupation morale au détriment des pratiques et des œuvres de la liturgie. Cette période me paraît être une sorte de postulat historique nécessaire; je crois que les inscriptions de Piyadasi nous en conservent la trace et un témoignage direct.

Les choses changèrent bientôt d'aspect; et les traits particuliers de cette époque ancienne se brouillèrent vite dans la tradition. C'est ce qui ressort des quelques comparaisons que nous avons pu instituer entre le témoignage des monuments et les données littéraires. Le caractère même et la personne d'Açoka ont subi, dans la légende ou dans la chronique, des altérations analogues à l'évolution qui s'est produite après lui.

Açoka y est devenu un type sans individualité et sans vie, son histoire un thème de légendes édifiantes, son nom un point d'attache pour des développements moraux. On a noirci sans mesure ses commencements pour mieux faire ressortir les vertus que lui aurait inspirées sa conversion; on a modelé la fin de sa carrière, en le mettant aux pieds du clergé, en le représentant comme une sorte de maniaque de l'aumône, sur un idéal de perfection monastique qui paraît admirable aux Hindous mais qui n'est pas

pour nous séduire. Ses inscriptions ne fournissent à ces données exclusives aucune confirmation. M. Kern, influencé par la légende, estime bien que, vers sa fin, Piyadasi se montre intolérant et fanatique[1]; il découvre dans les derniers édits l'expression d'un vrai fanatisme; le ton et la suite des idées feraient naître la pensée que l'esprit du prince a dû baisser, et, si tous ses édits portent plus ou moins des traces d'un esprit troublé, les derniers morceaux seraient des spécimens de bavardage insensé[2]. Ce jugement repose essentiellement sur cette idée fausse que l'édit de Sahasarâm appartiendrait aux derniers temps du règne de Piyadasi. J'avoue que, pour ma part, je n'y puis découvrir aucun prétexte à des accusations si véhémentes. Mais M. Kern est, en général, très dur pour le pauvre Piyadasi : quand il juge que le XIIIe édit, celui qui a trait à la conquête du Kaliṅga, laisse une impression d'« hypocrisie »[3], je ne puis m'empêcher de craindre qu'il n'obéisse à une mauvaise humeur préconçue contre un roi dont le *cléricalisme* l'agace.

Le caractère de Piyadasi a été en général apprécié plus favorablement. On ne saurait, ce me semble, nier sans injustice qu'il fait preuve, dans ses édits, d'un esprit de modération, d'une élévation morale, d'un souci du bien public, qui méritent l'éloge. Il possédait d'origine un goût d'entreprise, des qualités

1. Kern, II, 307 note.
2. *Ibid*, p. 319.
3. *Ibid.*, p. 315.

énergiques dont témoigne la conquête du Kaliṅga. Sa conversion n'a-t-elle pas compromis la vigueur native de son tempérament? La chose est d'autant plus possible que c'est l'effet qu'a généralement produit le buddhisme, non pas seulement sur des individus, mais sur des nations entières. De là à en faire l'être enfantin et gâteux que l'on dit, il y a loin. C'est le sentiment religieux qui lui a inspiré l'idée de graver des inscriptions dans tout son empire. Nous ne l'apercevons ordinairement que sous un aspect; mais la volonté qu'il exprime en si grand détail d'être continuellement tenu au courant des affaires, de les expédier sans retard, ne donne pas l'idée d'un prince fainéant.

J'ai peur aussi que, à certains égards, il ne porte, au delà de toute équité la responsabilité de la langue assez lourde et maladroite qu'il parle dans ses monuments. Évidemment la langue, la prose tout au moins, n'avait pas encore de son temps, conquis cette expérience, cette liberté d'allures qui donnent à la pensée un tour net et précis. Sa phrase est souvent brève, heurtée même, toujours peu variée. C'est un navigateur novice qui n'aime pas à s'eloigner de la côte. Quand, par malheur, il s'embarque dans une période, il n'en sort qu'à grande peine; l'aisance lui manque complètement. Le vêtement mal ajusté fait tort à l'esprit qui s'y embarrasse. Cet esprit ne fut peut-être ni très vaste ni très ferme; il fut certainement animé d'intentions excellentes, plein de l'idée du devoir moral et de sentiments d'humanité. Par

les efforts de diverse nature dont il puisa l'inspiration dans son zèle pieux, par ses relations avec les peuples étrangers à son empire, avec les populations les plus reculées de la presqu'île, par les monuments épigraphiques ou autres dont il fut le créateur, Piyadasi rendit certainement des services à la culture générale de l'Inde. Ce sont des mérites dont il faut lui tenir compte.

BIBLIOGRAPHIE OTTOMANE.

NOTICE

DES

LIVRES TURCS, ARABES ET PERSANS

IMPRIMÉS À CONSTANTINOPLE

DURANT LA PÉRIODE 1299-1301 DE L'HÉGIRE (1882-1884),

PAR M. CL. HUART.

(TROISIÈME ARTICLE.)

(Voyez *Journal asiatique*, VIIe série, t. XVI, p. 411, t. XIX, p. 164, et VIIIe série, t. V, p. 229.)

174. كتاب مجموعة المعانى «Le livre du recueil des pensées», recueil d'anecdotes sur toutes sortes de sujets, divisé en cent chapitres. 220 pages. Imprimerie du journal *El-Djéwâïb*. 1301. Prix : 12 piastres.

L'auteur de cet ouvrage est inconnu. Cette édition est donnée d'après un manuscrit de la bibliothèque d'Es^c^ad-Éfendi.

175. كلدستة شعرا «Anthologie poétique», recueil de poésies de Roûhi de Baghdad, de Féhim, de Véïsi, etc., suivi de la *Miyâhyièh*, poème consacré aux ruisseaux de Brousse, par Hâsib-Éfendi; im-

primé par les soins d'Echrèf-bey, de Brousse. Chez Sérafim-Éfendi. 1300.

Les trois premiers poètes de l'anthologie sont de la fin du XVI[e] siècle; ʿOsman-Tchélébi Roûhi est mort en 1014 (1605), Féhim en 1054 (1644), et Véisi (Molla Ovéis ben Mohammed) en 1037 (1628). On peut consulter leurs notices dans Hammer, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, t. III, p. 135, 370 et 203.

176. كنجينهٔ لطائف «Trésor des facéties», recueil de bons mots et d'anecdotes amusantes, par Réchâd-bey. Livraisons 1 et 2. 1299. Prix de chaque fascicules : 3 piastres.

177. لطائف «Facéties», par Sâmi-bey. Forme les fascicules 17 et 18 de la «Bibliothèque de poche». Imprimerie Mihrân. 1299. Prix : 8 piastres.

178. لطائف نصر الدين «Les facéties de Naçr-eddîn Hodja», nouvelle édition, contenant 60 anecdotes et 3 dessins. Par livraisons. 1299.

179. لقلقيات أدبيه «Futilités littéraires», recueil de poésies par ʿAli-Férroukh-bey, fils de Réchâd-pacha, élève de l'école d'administration. 1301.

180. لوعة الشاكى ودمعة الباكى «Le sanglot de celui qui gémit, la larme de celui qui pleure», par Çalâh (Khalil ben Éibek) Çafadi. 74 pages. Imprimerie du journal *El-Djéwâib*. 1301 (3[e] édit.). Prix : 3 piastres.

Hadji-Khalfa mentionne un ouvrage du même titre (t. V, p. 344, n° 11236) mais dont l'auteur serait Zéin-eddîn Mançoûr ben Abd-er-Rahmân.

181. ماهيت عشق «L'essence de l'amour», et

صانكه عشق «Le semblant de la passion», deux pièces de théâtre réunies en une brochure. 1300. Prix : 4 piastres

182. مبادئ حكمت أدبيه «Principes de philosophie littéraire», par le colonel d'infanterie Ismâ'îl Ḥaqqî-bey, chef de bureau à la direction de la gendarmerie du ministère de la guerre. Chez Qaspar-agha. 1299.

183. مجانى الادب فى حدائق العرب «La cueillette littéraire dans les jardins arabes», anthologie de la littérature arabe. Complet en 6 volumes. Beyrouth, imprimerie du journal *Béchîr* (à l'établissement des RR. PP. Jésuites). 1299-1301. Prix de chaque volume : 2 francs.

184. مجموعهٔ آثار «Recueil de monuments littéraires», chrestomathie de la littérature turque; paraît irrégulièrement en fascicules de 32 pages. Fascicules 1 à 6, 1299-1300. Chez Sérafim-Éfendi. Prix de chaque numéro : 2 piastres.

Contient des morceaux choisis de Djélâl-pacha, de Vehbi, des poètesses Fitnèt et Léila-Hanum, d'Ali-pacha, de Fu'âd-pacha, de Kan'ân-bey, etc. et la vie de Bâqi.

185. محاضرة الأوائل ومسامرة الأواخر «Conversations et entretiens sur le commencement et la fin des choses», en arabe, par 'Alâ-eddîn 'Ali-Dèdèh, de سكتوار en Bosnie, professeur à l'université de la Suléïmaniyyèh. Le Caire, imprimerie de Boulaq. 1300.

186. محاورهٔ رند وزاهد «La conversation du débauché et du dévot», par le poète Fozhoûli, tra-

duit en turc par Salîm-Éfendi. Chez Arakel-Éfendi. 1300. Prix ; 5 piastres.

Conseils pratiques et utiles donnés par un père instruit et lettré à un fils intelligent. — Cette traduction a été faite sous le règne de Sélim III (1789-1807). — Sur Fozhoûli, voyez Hammer, *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*, t. II, p. 293. Ce célèbre poète appartient au commencement du xvie siècle de notre ère.

187. مخابرات « Correspondances », recueil des lettres d'Ahmed Midhat-Éfendi et de Mu'allim Nâdji, parues dans le *Terdjumân-i Haqîqat*, première partie. 1301.

188. مخزن الحكم « Le grenier des maximes », pièce de vers, par 'Içmèt-Éfendi, ancien directeur de la correspondance de la province de Scutari (Albanie). 1300. Prix : 50 paras.

189. مراصد الحكم « Les observatoires des maximes sages », traduction turque des Apophthegmes d'Ali, par 'Ali Haïdar-Éfendi. Imprimerie Es'ad-Éfendi 1301. Prix : 7 piastres..

Suivi de l'opuscule intitulé نفحة الأسرار « Le parfum des mystères », traduction des paroles d''Ali, par Ibrâhîm Fakhr-uddîn Tchélébi, de l'ordre des Mevlévis de Maghnîsa.

190. مسيره « La promenade », roman. Fascicules 1 à 3. Chez Sérafim-Éfendi. 1299.

191. مصارع العشّاق « Les champs clos des amants », recueil d'anecdotes, par Abou Mohammed Dja'far ben Ahmed ibn es-Serrâdj le lecteur (cf. Hadji-khalfa, t. V, p. 575). Imprimerie du journal *El-Djéwâïb*. 1301.

192. مصطبهٔ خرابات «L'estrade des cabarets», poésies bachiques (au sens mystique), par Tevfîq-Éfendi, rédacteur du journal *Terdjumân-i Haqîqat*. 1301.

Cet ouvrage doit être suivi de deux autres, intitulés le premier پیالهٔ خرابات «La coupe des cabarets» et le second سبوی خرابات «La cruche des cabarets».

193. معلّم نصیحت «Le maître du conseil», commentaire sur l'opuscule intitulé : نصیحت للحکماء «Conseils aux sages». En deux fascicules. 1299. Prix de chaque livraison : 60 paras.

194. مقالة العرفاء في مسائل الحکماء «Le discours des savants sur les questions qui divisent les sages». Chez Es^cad-Éfendi. 1299. Prix : 3 piastres.

Sur les discussions entre les philosophes et les théologiens, sur les preuves de l'existence de Dieu, la prophétie, la résurrection, etc.

195. مغالید عشق «Les colliers de l'amour», poème par le général de division Kiâzim-pacha. Chez Arakel-Éfendi. 1301. Prix : 3 piastres.

Élégie sur la tragédie de Kerbéla et la mort de Huséin, fils d'^cAli.

196. منتخبات ترجمان حقیقت «Extraits du journal *Terdjumân-i Haqîqat*», réunis en volume. 800 pages. 1301.

Recueil d'articles littéraires et scientifiques, de pièces de poésies, etc., dues à la plume des rédacteurs de cette feuille, et notamment d'Ahmed-Midhat-Éfendi (de son pseudonyme Méhemet Djevdet), de Mu^callim Na^cdji, de Mas^coud Kharâ-

bâti, chéïkh Vaçfi-Éfendi, Nouri, Riza, Tevfiq de Salonique, etc.

197. مقامات الحريرى « Les séances de Harîri », nouvelle édition. Le Caire, imprimerie d'Aslân-Éfendi Castelli. 1299. Prix : 30 piastres égyptiennes.

198. مقامات حريرى « Les séances de Harîri », traduites en turc et commentées par Ahmed Hamdi-Éfendi, ancien directeur du bureau de composition et de traduction au ministère de l'instruction publique, aujourd'hui directeur des imprimeries au même département. Chez Es'ad-Éfendi. 1299. Prix : broché, 10 piastres.

199. مكارم الأخلاق « Les bienfaits de la morale », sur les vertus du Prophète et celles qu'il a prescrites à son peuple, par Radhi eddîn Abou-Naçr ben Amîn-eddîn Abi-'Ali Fadhlallah Ṭabarsî. Le Caire, imprimerie de Boulaq. 1300.

200. منتخبات أوليا چلبى « Extraits d'Evliyâ-Tchélébi ». Chez Arakel-Éfendi. 1300. Prix : 5 piastres.

Histoire et description de Constantinople et de ses monuments.

201. موسى بن ابى الغازان « Mousa, fils d'Abou'l-Ghâzân », ou حميت « La loyauté », poème dans le genre *mesnévi*, sur des événements de l'histoire d'Espagne, par Mu'allim-Nâdji, rédacteur au *Terdjumân-i Haqîqat*. Chez Arakel-Éfendi. 1301.

202. نالهٔ عشاق « La plainte des amants », poème élégiaque, par Kutchuk-Filibèli-Zâdèh M..... 'Açim-bey. 1300.

Imitation du poème de Kiâzim-pacha, général de division et littérateur, intitulé : رياض أصفيا « Parterre des purs ».

203. ندامتله جنايت عفو اولورمى « Le crime dont on se repent peut-il être pardonné? » drame, par Sa'îd-bey, employé au *Dâr uch-Chafaqa* (hospice général). 1301.

204. نصائح ومناجات « Conseils et prières ferventes », en persan, par Khâdjeh 'Abd-Allah Ançâri, avec plusieurs quatrains d'Abou-Sa'îd Abou'l-Khéïr. 54 pages in-8°. 1301.

205. نوادر الظرائف « Raretés curieuses et plaisantes », recueil de morceaux choisis des littérateurs et des poëtes ottomans, rangés suivant l'ordre chronologique des sultans. Premier fascicule. Chez Qarabet-Éfendi. 1299.

206. نواى شوق ياخود صداى عشق « La mélodie du désir, ou l'écho de l'amour », collections des plus nouveaux *charqis* (chansons) composés par les maîtres de la musique. Fascicules 1 et 2. 1299.

207. نو بهارم « Mon printemps », poésies et morceaux de prose posthumes de feu Méhemet Émîn, fils de Tevfîq Ibrâhîm-bey, ex-directeur de la correspondance au ministère des travaux publics, publiés par son frère Méhemet 'Ali-bey. 1301.

Avec une préface et une élégie de Mu'allim-Nâdji, et orné du portrait de l'auteur.

208. هديّه « Le cadeau », commentaire en turc sur le poème du *Borda* de Boûçîrî, abrégé. 1300. Prix : 7 piastres 1/2.

IMPRIMERIE NATIONALE.

209. واسطة السلوك فى سياسة الملوك «Le moyen de connaître la politique des princes», traité de politique, traduit en turc par Rahmi-Éfendi, directeur des contributions indirectes de la Crète. 200 pages. Chez Arakel-Éfendi. 1299. Prix : 1/4 de medjidié.

Cf. Bibliographie ottomane, octobre-décembre 1880, p. 427, n° 100.

210. واه «Hélas!» roman national, par Ahmed Midhat-Éfendi. Fascicules 1 à 4. Imprimerie du *Terdjumân-i Haqîqat*. 1299. Prix : 16 piastres 1/2.

211. وندیك تاجرى «Le marchand de Venise», traduit de l'anglais de Shakespeare. Chez Arakel-Éfendi. Imprimerie d'Abou'z-Ziyâ. 1301. Prix : 10 piastres.

212. یازمش بولندم «Ce que j'ai écrit», recueil de lettres et de pièces de vers publiées dans le *Terdjumân-i Haqîqat*, par Mu'allim Nâdji. Chez Alexan-Éfendi. Imprimerie Mihrân. 1301.

3. HISTOIRE, BIOGRAPHIE.

213. انكيزيسيون تاريخى «Histoire de l'Inquisition», œuvre posthume de feu Ziyâ-pacha. Chez Arakel-Éfendi. 1299.

214. تأريخ ابن الأثير «Histoire d'Ibn-el-Athîr», connue sous le nom de *Kâmil et-Tawârîkh;* sur les marges, l'ouvrage intitulé : عجائب الآثار فى التراجم والأخبار «Les monuments merveilleux en fait de biographies et d'événements», contenant l'histoire de la fin du XII[e] siècle de l'hégire et du commencement

du XIIIe (XVIIIe et XIXe siècles de notre ère), par le chéïkh ʿAbd-er-Rahman el-Djabarti. Le Caire, imprimerie de l'université El-Azhar. Prix : 150 piastres égyptiennes.

215. تاريخ بدائع « Histoire des merveilles », traduction persane de l'*Histoire musulmane* de Subhi-pacha, par Iskender-Éfendi. Premier volume. 1299.

Voyez le titre de حقائق الكلام dans notre précédent article, 1882, n° 105.

216. تاريخ جودت « Histoire ottomane de Djevdet-pacha ». Dixième volume, contenant le récit des événements compris entre les années 1226 et 1231 de l'hégire; in-8°, 268 et 8 pages. 1300. — Onzième volume, comprenant l'histoire du règne de Mahmoud II, depuis l'an 1232 jusqu'à l'an 1236. Imprimerie *ʿosmaniyyèh*. 1301. Prix : broché, 15 piastres. — Douzième volume, embrassant la période 1236-1241; avec de nombreuses pièces justificatives. 332 pages. Imprimerie *ʿosmaniyyèh*. 1301. Prix : broché, 17 piastres 1/2.

217. تاريخ جودت « Histoire ottomane de Djevdet-pacha ». Réimpression du premier volume épuisé. Imprimerie impériale. 1301.

La publication de cet ouvrage était interrompue depuis six ans. Cf. Belin, *Bibliographie ottomane*, dans ce recueil, février-mars 1877, p. 138, n° 84.

218. تاريخ سوريه « Histoire de la Syrie », par Djurdji-Éfendi Yéni. 534 pages. Beyrouth, imprimerie du journal *Lisân el-Hâl*. 1300.

219. تاريخ عسكرى عثمانى « Histoire militaire ottomane », comprenant les événements de guerre et les institutions militaires depuis la fondation de l'empire jusqu'à nos jours, par Ahmed Djévâd-bey, colonel d'état-major et membre de la commission supérieure des travaux publics (aujourd'hui ministre plénipotentiaire au Monténégro). Livre I. Les janissaires; un volume in-4°, 304 pages avec un atlas de 17 planches lithographiées. Imprimerie du *Qyrq-Ambar*. 1299. Prix : 3 medjidiés.

220. تاريخ عمومى « Histoire universelle », par Méhemet Murâd-bey, professeur d'histoire à l'École impériale civile. Volumes 4 à 6. 1299.

Voyez notre précédent article, 1882, n° 107. Les trois derniers volumes de cet ouvrage embrassent la période historique qui s'étend des croisades aux événements contemporains.

221. تبصره « Considérations », récits d'intrigues politiques, par ʿÂkif-pacha. Nouvelle édition, publiée par Abou'z Ziyâ Tevfîq-bey. 1300.

Cette édition d'un opuscule épuisé a été revue et corrigée sur un manuscrit authentique et correct. Elle contient, en outre, sous forme d'appendice, une lettre de Kémâl-bey, gouverneur de Mitylène, avec des considérations littéraires.

222. خلاصة الوقائع « Quintessence des événements », résumé de l'histoire ottomane, par ʿOsman Hilmi-Éfendi, professeur à l'école (primaire supérieure) de Béchiktach. Chez Arakel-Éfendi. 1300. Prix : 5 piastres.

223. دستان آل عثمان « L'épopée de la famille

d'Osman », ode composée à l'occasion de l'anniversaire de la fondation de la dynastie ottomane (en 699 de l'hégire), par Munif-pacha, ancien ministre de l'instruction publique. Imprimerie Mihrân. 1299.

224. سروری مجموعهسی « Recueil de Suroûri », comprenant des morceaux historiques du célèbre commentateur et de ses contemporains. 1300. Prix : 5 piastres.

225. سلك الدرر في اعيان القرن الثاني عشر « Les perles enfilées, touchant les grands personnages du XIIe siècle de l'hégire », par Çadr-eddîn Abou'l-Fadhl Moḥammed Khalîl-Éfendi el-Murâdi, mufti de Damas. 4e volume. Imprimerie de Boulaq. 1300. Prix : 77 piastres égyptiennes et 6 paras.

L'impression de cet ouvrage avait été commencée par feu ʿÂrif-pacha, qui en avait publié trois volumes ; elle est continuée par les soins de son fils Ahmed-bey Esʿad.

226. شام تاريخى « Histoire de Damas », par Mouçtafâ-Éfendi, employé à la direction des contributions indirectes de Trébizonde. 1er fascicule. A la librairie orientale. 1301. Prix : 3 piastres 1/2.

227. عقد الجمان في مزاياى آل عثمان « Le collier de perles, sur l'excellence de la dynastie d'Osman », poème dithyrambique, sur l'histoire de l'empire ottoman, par Méhemet Hilâl-Éfendi, président de la section correctionnelle de la cour d'appel d'Angora. Chez Sérafim-Éfendi. 1301. Prix : 70 paras.

*228. قنادا وقعهسى « L'événement du Canada », histoire de la découverte de cette contrée, par Hâfizh

Sa'id-Éfendi. Par fascicules, à 60 paras l'un. Chez Sérafim-Éfendi; imprimerie Mahmoud-bey. 1301. Prix de l'ouvrage complet : 15 piastres.

229. كاشغر تاريخى «Histoire de Kâchghar», avec une description des merveilles de cette partie du Turkestan, par Méhemet 'Âṭif-bey, employé à la comptabilité de la grande maîtrise de l'artillerie, à Top-Hané. Par fascicules. Imprimerie Mihrân. 1300-1301. Prix de chaque livraison : 30 paras.

230. كتبخانۀ مشاهير «Bibliothèque des hommes illustres», par Abou'z-Ziyâ Tevfîq-bey. Par livraisons à 60 paras l'une; in-12, 36 pages. Imprimerie Abou'z-Ziyâ (à Galata, à côté d'Arab-Djamissi). 1299-1301.

Fascicules parus : 1. Ibn Sîna (Avicenne). — 2. Benjamin Franklin. — 3. Napoléon Ier. — 4. Diogène. — 5. Galilée. — 6. Hasan ibn Çabbâḥ. — 7. Gutenberg. — 8. Ésope. — 9. Yahya ben Khaled le Barmekide. — 10. Hâroûn er-Rachîd.

231. گزيدۀ تاريخ عثمانى «Choix de l'histoire ottomane», par Ahmed Moukhtâr-Éfendi, professeur d'histoire à l'école de médecine. 1301. Prix : 8 piastres.

232. مجموعۀ تواريخ «Recueil d'annales», par le poète (et polygraphe) Suroûri. Ce recueil est composé d'extraits de ses propres ouvrages ou de ceux d'autres auteurs. 1299. Prix : 5 piastres.

Sur Mouçtafâ-Tchélébi Suroûri de Gallipoli, voyez Hammer, *Geschichte der osman. Dichtkunst*, t. II, p. 287.

233. مرآت تاريخ عثمانى « Miroir de l'histoire ottomane », tableaux historiques, depuis la fondation de l'empire jusqu'à nos jours, à l'usage des écoles secondaires, par 'Azîz-bey, directeur de l'enseignement primaire supérieur. Chez Arakel-Éfendi. 1301.

234. مشاهير إسلام « Les hommes illustres de l'islamisme », bibliothèque historique en 100 fascicules, formant 8 ou 9 volumes, par Hamid Vehbi-Éfendi. Imprimerie Mihrân. 1300-1301. Prix de chaque numéro : 2 piastres.

Livraisons parues : 1. Ertoghrul-Ghazi. — 2. Sultan 'Osman. — 3. Firoûz-'Âbadi, l'auteur du *Qâmoûs;* sultan Orkhan. — 4. Sultan Mahmoûd de Ghazna. 5. — Hadjdjâdj. — 6. L'imam Motahher, roi du Yémen et khalife des Zéïdites (vaincu par Sinan-pacha en 1568). — 7. Ouzoun Hassan. — 8. Sultan Suléiman el-Qânoûni. — 9. Le khalife El-Mamoûn. — 10. Djélâl-eddîn Akbar-Khan. — 11. Timoûr-leng. — 12. Abou-Moslim Khorasâni. — 13. Sultan Murâd I[er]. — 14. Qotaïba, conquérant du Turkestan. — 15. Châh Ismâ'il Çafawî. — 16. 'Abd-er-Rahman ben Mo'âwiya ben Hichâm (khalife de Cordoue). 17. 'Omar ben 'Abd-el-'Azîz, khalife oméyyade. — 18. Alp-Arslân le Seldjouqide. — 19. Sultan Bayézîd Yildyrym. — 20. Le vizir Nizhâm-ul-Mulk. — 21. Khaïr-uddîn pacha Barberousse.

235. موصل تاريخى « Histoire de la ville de Mossoul », par 'Abdullah-Éfendi, archiviste du conseil des forêts et des mines. 1301.

236. نفح الطيب « Le souffle des parfums », histoire des Arabes d'Espagne, de Maqqari. Nouvelle édition, en cours d'impression au Caire, imprimerie du journal *Waṭan.* 1300.

4. SCIENCES DIVERSES.

237. إجمال جغرافيا «Géographie résumée», à l'usage des classes supérieures des écoles secondaires militaires. Extrait du recueil مجامع فنون «L'encyclopédie». 1301.

238. اراكل كتبخانەسی اسامئ كتبی «Liste des livres de la librairie Arakel»; catalogue des ouvrages anciens et modernes que l'on trouve dans cet établissement. In-8°, 272 pages. Imprimerie d'Abou'z-Ziyâ. 1301. Prix : 10 piastres.

La mention de chaque titre est accompagnée d'un résumé succinct du contenu de l'ouvrage. C'est la première fois qu'un travail bibliographique de ce genre paraît en Turquie.

239. أصول دفترئ جديد «Nouveaux principes de comptabilité», suivis de modèles de pièces usitées dans le commerce et dans la banque. Imprimerie Mihrân. 1301. Prix : 15 piastres.

240. أصول كشف معمارى «Principes de la vérification en matière d'architecture», à l'usage des officiers du génie militaire, par Ahmed Chukri-bey, professeur d'architecture à l'École militaire. 209 pages. Imprimerie de l'école polytechnique. 1299.

241. أطلس «Atlas», recueil de cartes géographiques, à l'usage des écoles secondaires, par Suléïman Chevket-bey. 3° édition corrigée; contenant 9 cartes, plus une dixième consacrée à l'Asie occi-

dentale et à la région du Nil et de la mer Rouge. Chez Arakel-Éfendi. 1300. Prix : 9 piastres.

242. اطلس وكتاب مختصر جغرافيا «Atlas et abrégé de géographie», 6e édition, revue et augmentée, de l'ouvrage précédent. Chez Arakel-Éfendi. 1301. Prix de l'atlas : 9 piastres; de l'abrégé, 3 piastres 1/2.

243. او قادينى «La maîtresse de maison», sorte de *Cuisinière bourgeoise* adaptée aux mœurs turques, par la dame ʿÂïché Fakhriyyé, et publiée par Sérafim-Éfendi. 443 pages avec planches lithographiées. Imprimerie Mahmoud-bey. 1300.

On y trouve, entre autres choses curieuses, l'indication de près de 900 plats de cuisine turque et de cuisine franque.

244. تاريخ فن حرب «Histoire de l'art de la guerre», traduit de l'allemand de Von der Goltz pacha, par Méhemet Tâhir-bey, lieutenant et aide de camp attaché à la mission militaire allemande. Vol. I. 1301.

245. تبحث الجنين «Embryologie», traduit de l'ouvrage du Dr Warneville, par El-Hadj ʿOsman Noûri, médecin-major du 54e régiment de ligne, 7e corps d'armée (Médine). 111 pages. Imprimerie de l'école de médecine. 1299. Prix : 1/2 medjidié.

246. تجارب حكميه وكيمويه «Expériences philosophiques et chimiques», traité de physique amusante, magie blanche, tours d'adresse, etc., traduit par Ahmed Ḥamdi-bey. Chez Arakel-Éfendi. 1301.

247. تطبيقات حساب «Applications de l'arithmé-

tique », à l'usage des écoles supérieures; traduit du français. Imprimerie Abou'z-Ziyâ, 1301. Prix : 8 piastres 1/2.

248. التفاضل والتكامل « Traité de calcul différentiel et intégral », par Chéfîq-bey Mançoûr, fils de Mançoûr-pacha. 200 pages. Le Caire. 1299.

249. تقويم سال « Almanach pour l'année courante (1301 de l'hégire) », avec les éphémérides ottomanes, par Eumèr Luṭfi-bey, secrétaire au bureau de la presse et élève de l'école de droit. 1301.

250. تقويم قمري « Calendrier lunaire » pour l'année 1299, avec l'indication des heures de la prière, du coucher et du lever du soleil et de la lune, etc. A l'association des libraires. 1299.

251. تلخيص الحساب « Abrége d'arithmetique » à l'usage des écoles secondaires, avec un vocabulaire des termes techniques empruntés au français. Chez Sérafim-Éfendi. 1300. Prix : 6 piastres.

252. جغرافیای طبیعی « Géographie physique », avec dessins et cartes. Chez Qarabet-agha. 1301. Prix : 20 piastres broché.

253. جغرافیای حکمی « Géographie philosophique », traduite du français par le lieutenant Eumèr Çobḥi-Éfendi. 1301.

254. جنت « La folie », traité de médecine légale appliquée à l'aliénation mentale, par le Dr Ibrâhîm Chevqî-bey, médecin-major de l'armée ottomane. Imprimerie de l'école de medecine. 1299.

255. چای رسالەسی «Traité du thé», sur ses qualités, son utilité, son emploi, par un amateur de thé. Chez Sérafim-Éfendi. 1300.

256. حدیقة المهندسین «Le jardin des géomètres», par Ahmed Tevfîq-bey, lieutenant-colonel d'état-major. Par fascicules. 1300.

257. حرکۀ حافظه للزمان «Mémoire sur la question du mouvement perpétuel», par le khodja Kérîm-Éfendi. 1299. Prix : 50 paras.

258. حقوق دول «Droit international», par Saʿîd-bey, rédacteur en chef du *Vaqyt*, et Djibrâïl-Gharghoûr, avocat. In-12, 152 pages. Imprimerie d'Abou'z-Ziyâ. 1299.

259. حیوانات أهلیه «Les animaux domestiques», traité d'hippiatrique et d'art vétérinaire en général, traduit du français du Dr Lecoq, par Méhémet Dânich-bey, professeur d'hippiatrique à l'école de médecine et membre de la société ottomane de médecine. 1300.

260. الدرّ المکنون فی الصنائع والفنون «La perle cachée, sur les arts et les sciences», traité d'argenture, de dorure et de teinture, par Djurdjis-Éfendi Tannoûs ʿAun le Libanais. 320 pages. Imprimerie du Djévâib. 1301. Prix . 20 piastres.

261. دیشلرك حفظ صحتی «L'hygiène des dents», par Bésîm Eumèr-Éfendi élève de 9e année à l'école de médecine militaire, 1301.

262. دیوارده کی کولکه «L'ombre sur les murs», ou

تجربه « L'expérience », instruction sur les ombres chinoises produites par la projection, sur un mur, de l'ombre des mains dans diverses positions, par Méhemet-Ziyâ. In-12, 32 pages. Imprimerie Aramian. 1299. Prix : 100 paras.

263 ربيع معرفت « Le printemps de la science », sorte d'annuaire scientifique, par Abou'z-Ziyâ Tevfîq-bey. 3e et 4e années. Chez Arakel-Éfendi. 1300 et 1301. Prix : 7 piastres 1/2.

Cf. *Bibliographie ottomane*, 1882, n° 146

264. رسالهٔ تحويل اوزان واكيال « Traité de la conversion des poids et mesures », en exécution de la loi sur l'introduction du système métrique en Turquie. 1299.

265. رهبر دريا « Le guide de la mer », contenant la description des côtes et des îles de l'Archipel. Première partie. 1299. Prix : 10 piastres.

266. رهبر علم حفظ صحت « Guide de la science de l'hygiène », à l'usage des écoles secondaires, par le Dr Élias Maṭar Éfendi, professeur d'hygiène à l'école d'administration. Chez Sérafim-Éfendi. 1299. Prix : 100 paras.

267. رهبر مقاييس « Le guide des mesures », traité de la conversion des anciennes mesures en nouvelles, d'après le système métrique, par ʿAbd-ul-Laṭif Éfendi, inspecteur des écoles secondaires. 1299.

268. رهنماى زراعت « Le guide de l'agriculture »,

principes de chimie agricole, de géologie élémentaire et de physiologie végétale, en style simple et à la portée de tout le monde, par Sâlim-bey, directeur-propriétaire du journal *Zirâʿat* (l'Agriculture). Par fascicules. Chez Arakel-Éfendi. 1300.

269. رهنمای سفائن «Le guide des navires», par Méhemet-bey d'Âq-Séraï, président de la commission technique à l'état-major de la marine. Imprimerie d'Abou'z-Ziyâ. 1301.

Sur les déviations de la boussole dans les navires en fer et en bois.

270. رهنمای غرّاسین «Le guide des horticulteurs», traité de la culture des arbres fruitiers, traduit du français de M. Bruel, professeur d'arboriculture à Paris, par le lieutenant-colonel Méhemet-ʿAli-bey, professeur de botanique à l'école de médecine militaire. Paru par livraisons. Imprimerie Esʿad-Éfendi. 1300. Prix de chaque fascicule : 3 piastres, l'ouvrage complet, relié : 15 piastres.

271. روم ایلی خریطه‌سی «Carte de la Roumélie», d'après la carte de l'état-major autrichien, traduite en turc dans les bureaux de l'état-major général ottoman. Chez Qarabet-agha. 1301.

272. زبده‌لرك تحلیلات کیمیویه‌لری حقنده تجارب جدیده «Nouvelles expériences relatives à l'analyse chimique du beurre», considérations médico-chimiques sur le beurre de Sibérie employé à Constantinople, par M. Joseph Zanni, traduit en turc par Yanqo de Bafra et Husein Khalqî, élèves de l'école

de médecine. In-8°, 20 pages. Imprimerie du *Djéridé-ï ʿaskériyyé.* 1300.

273. سالنامه «Annuaire officiel de l'empire ottoman» pour 1299.-37ᵉ année; in-8°, 428 pages. Imprimerie de Mahmoud-bey. 1299. Prix : 13 piastres.

274. سالنامه «Annuaire officiel de l'empire ottoman» pour l'année 1300. 38ᵉ année; petit in-8°, 420 pages. Imprimerie Abou'z-Ziyâ (Ebuzzia), à Galata. 1300. Prix : 25 piastres.

Jolie édition, caractères neufs; impression fine et nette; quelques fautes.

275. سالنامه «Annuaire officiel de l'empire ottoman», pour l'année 1301; 39ᵉ année. Rédigé par les soins du ministère de l'instruction publique; in 8°, 624 pages. Imprimerie *ʿosmaniyyèh.* 1301. Prix : 20 piastres.

276. انغره ولايتى سالنامهسى «Annuaire de la province d'Angora», pour l'année 1300. Imprimerie d'Abou'z-Ziyâ. 1300. Chez Sérafim-Éfendi. Prix : 10 piastres.

Voyez un article critique du *Journal de Constantinople*, nᵒ du 24 mai 1883.

277. بروسه ولايتى سالنامهسى «Annuaire de la province de Brousse (Hudâvendiguiâr)», pour l'année 1301. Imprimerie de Féràizhdji-zâdèh Méhemet Châkir. 1301.

278. ديار بكر ولايتى سالنامهسى «Annuaire de la

province de Diarbékir », pour l'année 1300. — Le même, pour l'année 1301. Imprimé à Diarbékir. Chez Sérafim-Éfendi. Prix : 11 piastres.

Contient des renseignements géographiques, historiques et statistiques.

279. حلب ولايتى سالنامەسى « Annuaire de la province d'Alep », pour l'année 1300. Chez Sérafim-Éfendi. Prix : 10 piastres.

282. قوصوه ولايتى سالنامەسى « Annuaire de la province de Kossova », pour l'année 1300. Avec une carte. Chez Sérafim-Éfendi.

Liste des fonctionnaires; statistique; histoire de sa dénomination, etc.

281. صو « L'eau », traité des qualités et des vertus des eaux de Constantinople et de Brousse, ainsi que de celles du lac de Derkos, par Mouçtafâ ʿAzmi-bey et Bésîm-bey, élèves de l'école impériale d'administration; 340 pages et 60 dessins. Chez Arakel-Éfendi. 1300. Prix : 10 piastres.

282. صور الكواكب « Apparences des constellations », uranographie, avec une carte céleste. Chez Esʿad-Éfendi. 1299. Prix : 3 piastres.

283. طاوق بسلمك « L'élevage de la poule », par Minas-Éfendi, adjudant-major vétérinaire. 1301.

284. علم أحوال اقوام « La science de l'état des peuples », traité d'ethnographie, par ʿOsman-bey, inspecteur en chef à l'école d'administration. 1301.

285. علم أمراض داخليه « La science des maladies

internes », traité de pathologie, traduit du français par le Dr Élias Maṭar et le Dr Nâfiz-bey. Chez Sérafim-Éfendi. 1299. Prix 25 piastres.

286. علم حساب مقدمسی « Prolégomènes de l'arithmétique », par Nédjîb-pacha, général de division d'état-major. Imprimerie Mihrân. 1301.

287. عملی ونظری علم حساب « Arithmétique pratique et théorique », cours fait à l'école impériale d'administration, par Ahmed-Chukri-bey, lieutenant-colonel d'état-major. Chez Qarabet-Éfendi. 1301.

288. فنّ اشكال خارجيه « La connaissance des formes extérieures » pour les chevaux et les autres animaux domestiques, traduit du français par Dânich-bey, colonel et professeur d'hippiatrique de l'armée impériale. Chez Qarabet-agha. 1301.

289. قاموس طبّی « Dictionnaire médical », en français et en arabe, avec les termes techniques français transcrits en caractères arabes, par Iskender Niʿmèh, traducteur au conseil de santé égyptien. Le Caire. 1882.

290. قواعد التحولات فی حركات الذرّات « Les règles des changements dans les mouvements des atômes », notions sur les principes des sciences mathématiques et physiques, par Sédâd-bey, fils de S. Exc. Djevdet-pacha. 1300.

291. قولرا رسالهسی « Traité de choléra », par Élias Maṭar-Éfendi, professeur d'hygiène à l'école de

médecine et employé au ministère de l'instruction publique. Chez Qarabet-agha. 1300. Prix : 3 piastres.

292. كتاب الخواجة الاولية « Le livre du professeur élémentaire » sur la géographie physique, l'astronomie, l'aérographie, l'hydrographie et la géognosie, traduit du français en arabe par Ahmed-Éfendi Hasan er-Rachîdi, professeur à l'école de médecine du Caire. 216 pages. Imprimerie du journal *El Djéwâïb*. 1301. Prix : 12 piastres.

293. كتاب السياسة في علم الفراسة « La bonne direction dans la science de la physiognomonie », par Mohammed ben Abi Ṭâleb, çoûfi de Damas et chéikh de Rabwèh. Le Caire. 1299. Prix : 6 piastres égyptiennes.

Cf. Hadji-Khalfa, t. III, p. 633, n° 7304.

294. كچى بسلك « L'élevage des chèvres », petit traité, sans nom d'auteur. 1299. Prix : 2 piastres.

295. كنز الصحة « Le trésor de la santé », traité de médecine, par ʿOsman-Khéïri-Éfendi. Forme deux volumes, 1,830 pages. Imprimerie *ʿosmâniyyèh*; 1er volume. 1300. Prix : relié, 40 piastres.

Extrait de cent onze traités divers sur la médecine, et contenant en outre les observations personnelles de l'auteur.

296. لغات تاريخيه وجغرافيه « Dictionnaire d'histoire et de géographie ». 7 volumes. Chez Es'ad-Éfendi. 1300.

297. مباحث تلغراف « Questions télégraphiques », traité technique sur l'emploi du télégraphe élec-

trique, cours professé par M. Lacoine, traduit en turc par Raïf-Éfendi. 1300.

298. مباحث علم ثروت « Questions d'économie politique », par Nouri-bey, membre du conseil des contributions indirectes. Suivi d'un appendice par Rif'at-Éfendi, sous-directeur de la même administration. En deux livraisons. Imprimerie Mahmoud-bey. 1299-1300. Prix de chaque fascicule : 1/4 de medjidié.

299. مبادی لحساب « Principes de l'arithmétique », par Hâfizh Sa'îd-Éfendi. En quatre parties, dont la première est seule parue. Chez Sérafim-Éfendi. 1301. Imprimerie Mahmoud-bey. Prix : 60 paras.

300. مبادئ فن رسم « Principes de l'art du dessin », par le lieutenant Nedjîb-Éfendi, professeur de français des écoles secondaires militaires. 1300. Prix : 150 paras.

301 مسكرات حسابيه « Primeurs arithmétiques », par Nédjîb-Éfendi Nâdir. 1301. Prix : 2 piastres.

302. مبحث الجنين ونشو ونماى نوع بنى بشر « Embriogénie et croissance de l'espèce humaine », traduit du français de MM. Bouis et Bouchard, par Mouçtafâ Noûri-bey, professeur-adjoint de nosologie interne et professeur d'anatomie à l'hôpital de Haider-pacha. Imprimerie Mihrân. 1301.

303. مجموعهٔ فن مساحه « Traité complet d'arpentage », traduit du français par le général de division 'Osmân Nâzhim pacha, commandant la 12e division

d'infanterie (6ᵉ corps d'armée); augmenté de considérations et de remarques. Imprimerie Esʿad-Éfendi. 1299. Prix : 12 piastres.

304. مجموعهٔ مفیده «Le recueil utile», problèmes scientifiques et questions de toute nature, recueillis et traduits du français par Ahmed Hamdi, fils d'ʿAli Nédjîb-pacha. In-8° de 24 pages. Imprimerie Mihrân. 1299. Prix : 3 piastres 1/2.

305. مختصر اصول دفتری «Principes abrégés de comptabilité». Extrait de la revue *Médjâmiʿ-i funoûn* (voy. plus loin, n° 441). Chez Arakel-Éfendi. 1300. Prix : 7 piastres.

306. مختصر جغرافیا «Géographie abrégée», à l'usage des écoles secondaires, par le lieutenant-colonel Suléiman Chevket-bey, membre de la direction de l'artillerie au ministère de la guerre. 5ᵉ édition revue et complétée. Chez Arakel-Éfendi. Imprimerie du *Djéridé-i ʿaskériyyèh*. 1299. Prix : 3 piastres 1/2.

307. مختصر کیمیا «Chimie abrégée», traduite du français de Pelouze et Frémy par le commandant Iḥsân-bey, professeur de chimie et de médecine à l'école du génie militaire. Chez Sérafim-Éfendi. Imprimerie de la Grand' maîtrise de l'artillerie à Tophané. 1300-1301. En deux volumes. Prix du premier : 20 piastres; du second : 15 piastres.

308. مختصر هندسه «Abrégé de géométrie» à l'usage des commençants, suivi d'une table des

termes techniques français. Chez Qarabet-agha. 1300.

309. مخطرۀ اركان حربيه « Aide-mémoire d'état-major », par le général Von der Goltz-pacha, traduit de l'allemand par Méhemet Tâhir-bey. 1301.

310. مزرعۀ معارف « Le champ cultivé des sciences », par Laṭîf-Éfendi, contrôleur des finances à Salonique. 5 fascicules parus; chez Sérafim-Éfendi; imprimés à Salonique. 1300. Prix de chaque livraison : 70 paras.

311. مسلمانلرك طبابته ايتدكلرى خدمت « Les services rendus à la médecine par les musulmans », traduit par Huséin Khalqî-Éfendi. Chez Arakel-Éfendi. 1300. Prix : 7 piastres 1/2.

312. معلومات مختصرۀ قولرا « Informations abrégées sur le choléra », prescriptions hygiéniques et nosographie de la maladie, par le Dr Mouçtafâ-Mounîf Efendi, professeur-adjoint de clinique chirurgicale à l'école de médecine. 1300. Prix : 2 piastres.

313. مفتاح الهندسه « La clef de la géométrie », par Ahmed Râghib-Éfendi. 2e édition. 1300. Prix : 10 piastres.

Voyez *Bibliographie ottomane*, 1882, n° 178.

314. ممالك محروسه خريطهسى « Carte de l'empire ottoman », avec l'indication des nouvelles frontières; en 6 feuilles. Chez Arakel-Éfendi. Imprimerie du génie militaire. 1301. Prix : 30 piastres.

315. نغمات عثمانيه « Mélodies ottomanes », airs

turcs recueillis et notés en musique par les frères Tachdjiân. 1300.

Nombreuses fautes d'impression dans le texte turc des chansons.

316. نو اصول مكمل علم حساب «Traité complet d'arithmétique, suivant les nouvelles méthodes», conforme aux programmes des écoles secondaires. Chez Sérafim-Éfendi. 1300. Prix : 10 piastres.

317. نوم وحالات نوم «Le sommeil et les rêves», par Ahmed-Midhat-Éfendi. Imprimerie du *Terdjumân-i Haqîqat*. 1301.

318. هندستان وسرات وافغانستان سياحتنامهسى «Voyage dans l'Inde, la contrée de Surate et l'Afghanistan», par le molla Ahmed Hamdi-Éfendi, président du conseil de la censure au ministère de l'instruction publique. Chez Arakel-Éfendi. 1301. Prix : relié, 17 piastres 1/2.

Contient les observations faites pendant une mission dans la partie musulmane de la contrée de Surate.

319. هندسهٔ رسميه وتطبيقات متنوعه «La géométrie descriptive et ses applications diverses», traduit du français de Leroy par Khaïri-bey, directeur des chemins de fer à l'état-major général et professeur honoraire à l'école de génie militaire. En deux parties, chacune de plus de 300 pages. La première partie et une fraction de la seconde ont paru. Imprimerie de l'école du génie. 1301. Prix : 2 medjidiés 1/2.

320. يكى اولچولره اجيق حساب «Barème des nou-

velles mesures », tables de conversion des anciennes mesures en nouvelles (loi sur l'établissement du système métrique, en vigueur à partir du 1er/13 mars 1882). Imprimerie du *Terdjumân-i Haqîqat.* 1299. Prix : 40 paras.

321. یکی مقیاسلره دائر رساله « Traité des nouvelles mesures », exposition du système métrique des poids et mesures, par Ghâlib-bey. 1299. Prix : 3 piastres.

5. LINGUISTIQUE, RÉDACTION, GRAMMAIRE.

322. إبداع الابداء في فتح ابواب البناء « Nouveaux principes touchant l'ouverture des portes de la construction arabe », traité élémentaire de syntaxe, en arabe, par le chéïkh Ibrâhîm-Éfendi el-Ahdab. 135 pages. Beyrouth, imprimerie du journal *Thamarât el-Funoûn.* 1299. Prix : 7 piastres 1/2.

323. إجمال نحو « Traité abrégé de syntaxe », par le molla Hadji Tevfîq-Éfendi Tcherkess-chéikhi Zâdèh, cadi de Constantinople. 1301.

324. أساس الإقتباس « Base de l'emprunt littéraire », traité des citations et des lieux communs employés dans la rédaction, par le cadi Ikhtiyâr-eddîn ebn es-Séyid Ghiyâth-eddîn el-Huséini. 192 pages. Imprimerie Mihrân. 1299. Prix : 10 piastres.

Cf. Hadji-Khalfa, t. I, p. 264, n° 561.

325. أساس البلاغة « La base de l'éloquence », par

l'imam Abou'l Qâsim Mahmoud ben ʿOmar Zamakhchari, publié par Youssouf-Éfendi Chît. En deux volumes (1er vol., 337 pages; 2e vol., 370 pages). Le Caire, Imprimerie *Vekhbiyyè*. 1299. Prix : 20 fr.

Voyez Hadji-Khalfa, t. I, p. 264, n° 563.

326. استاد مقصود «Le maître du but recherché», clef de la langue arabe, abrégé du traité de grammaire connu sous le nom de *Maqçoûd* (le but recherché), par Méhemet Djémîl-Éfendi. Chez Arakel-Éfendi. 1301. Prix : 100 paras.

On ignore le nom de l'auteur du *Maqçoûd;* la plupart l'attribuent à Abou-Hanîfa. Voyez Hadji-Khalfa, t. VI, p. 91, n° 12803.

327. استاد عوامل «Le maître des particules régissantes», explication facile du traité de grammaire intitulé *ʿAwâmil* (les particules régissantes), par Méhemet Djémîl-Éfendi. 1301. Prix 60 paras.

Voyez, sur le traité appelé communément *ʿAwâmil,* notre précédent article, 1882, nos 1 et 196.

328. أسرار التعليم «Les mystères de l'instruction», grammaire turque, en arabe. 80 pages. Imprimerie du journal *El-Djéwâïb*. 1299. Prix : 90 paras.

329. أصول املا «Principes de l'orthographe», par Méhemet Râchid-Éfendi, professeur d'orthographe et d'écriture à l'école impériale navale (à Halki, îles des Princes). Avec des exemples de prose et de vers, proverbes turcs, etc. 4 livraisons réunies en un seul volume de 320 pages. Chez Arakel-Éfendi. 1301. Prix : relié, 7 piastres.

330. اصول فارسی «Éléments de la langue persane», par Féïzi-Éfendi, professeur de persan au lycée impérial de Galata-Séraï. 1299. Prix : 5 piastres. — 2ᵉ édition, chez Arakel-Éfendi. 1301. Prix : 4 piastres.

331. الفبای بهروزی «L'alphabet du bonheur», en persan, par Mirza Riza-Khân, 1ᵉʳ secrétaire et 1ᵉʳ drogman de l'ambassade de Perse à Constantinople (aujourd'hui consul général de la même puissance à Alep). Lithographié en caractère *nesta'liq;* in-8°, 26 pages. Imprimerie de la Société persane. 1299 (= 1251 de l'ère de Yezdgird).

Essai de reconstitution de la langue persane par le bannissement de tous les mots arabes. — Les mots obsolètes employés par l'auteur sont traduits en arabe dans les interlignes.

332. اناختار حلقه‌سی «L'anneau de la clef», traité de grammaire arabe appliquée aux mots de cette langue usités en turc, par Méhemet Chemsuddîn-bey. Imprimerie d'Es'ad Éfendi. 1299.

Sorte d'introduction, pour les enfants, à la lecture de la série de leçons intitulée : اناختار «la clef». Voyez notre *Bibliographie ottomane,* 1882, n° 185.

333. بدرقهٔ لسان فرانسوی «Le guide de la langue française», par le capitaine adjudant-major Béchîr Fuâd-bey, membre du conseil du contrôle de l'intendance. 1ʳᵉ partie, règles de la conjugaison, d'après les principes de la grammaire d'Otto, de Heidelberg. 1301.

334. بديع الانشاء والصفات في المكاتبات والمراسلات «Le livre merveilleux sur la rédaction et l'emploi des épithètes dans le style épistolaire et les correspondances», par Mar'i ben Yousouf ben Abi-Bekr Ahmed el-Maqdisi; suivi de l'*inchâ* ou recueil de modèles de lettres de Hassan 'Aṭṭâr. 230 pages. 1299. Prix : 12 piastres.

335. بنا «La construction grammaticale», traité de la construction en syntaxe arabe, rédigé en arabe et en turc par un savant. A l'usage des écoles secondaires. 1300.

336. بيان العنوان «L'exposition du titre», par S. Exc. Djevdet-pacha. 2e édition, corrigée. Chez Qarabet-agha. 1299. Prix : 100 paras.

Sur les titres rimés et les préfaces des ouvrages arabes.

337. پروز نگارش پارسی «Principes de la rédaction persane», traité de composition littéraire en persan pur, par Mirza Riza-Khân Efchâr, premier secrétaire et premier drogman de l'ambassade de S. M. le Châh de Perse à Constantinople (aujourd'hui consul général à Alep). In-8°, 119 pages et 6 pages d'*errata*. Imprimerie du journal persan *Akhtèr*, à Validé-Hân (Stamboul). 1300 (= 1252 de l'ère de Yezdgird).

Essai de reconstitution du persan non mélangé de mots arabes; les mots difficiles et inusités sont expliqués en arabe sur les marges. Cet ouvrage contient également des modèles de lettres d'affaires et de commerce, dans le même style, lithographiés en écriture *chikestè*. D'après un critique indigène, «on peut dire que l'auteur a réussi à vivifier et à recréer

une langue à demi-morte » (article signé Khâdjeh Féïzi Irâni [Féïzi-Éfendi] dans le *Vaqyt*, n° du 8 septembre 1883.

338. تجوید «Traité de la récitation correcte du Qorân», d'après de nouveaux principes, par ʿAbdi Kiâmil-Éfendi, directeur de l'école *Chems-ul-méʿârif*. Chez l'auteur, à l'école primaire de la Suléïmaniyyèh. 1299. Prix : 1 piastre.

339. تحفة الإخوان فی شرح فتح الرحمن «Présent fait aux frères, commentaire de la *Révélation miséricordieuse*» par Ahmed Fâïz-Éfendi, uléma de la Suléimaniyyèh, fils du chéikh Mahmoud-Éfendi. 1300. Prix : 3 piastres 1/2.

Commentaire sur le poème didactique intitulé : فتح الرحمن فی علمی المعانی والبیان «Révélation miséricordieuse sur les deux sciences du sens des mots et de l'exposition», écrit par le grand-pere du commentateur, le cheikh Maʿroûf-Éfendi.

340. تحفة السامی لتحصیل المبتدی «Cadeau de Sâmi-bey pour l'instruction du commençant», principes de grammaire arabe et persane appliqués aux mots de ces deux langues usités en turc, par Sâmi-bey, employé à la Direction de la correspondance du Ministère des affaires étrangères. 180 pages. Imprimerie d'Esʿad-Éfendi. 1299. Prix : relié, 15 piastres.

341. ترجمان السالك الى ألفية ابن مالك «L'interprète de celui qui voyage vers l'*Alfiyyèh* d'Ibn Mâlek», traduction turque et commentaire du célèbre poème didactique d'Ibn Mâlek, par Mahmoud Nédîm-

Éfendi Tcherkess, employé à la correspondance du ministère de l'Evkâf. 1301.

342. ترجمهٔ مفتاح البدائع «Traduction turque de la *Clef des figures de rhétorique*», par Nazîf-bey, fils du molla Suroûri-Éfendi. 1301.

Le *Miftâh el-bédâ'i'* de Wahîd-eddîn Tebrîzi est cité par Hadji-Khalfa, t. VI, p. 10, n° 12553. La traduction actuelle est enrichie de nombreux exemples empruntés à la langue p sane.

343. ترجمهٔ عوامل تحفهسی «Traduction turque de l'*Awâmil*», traité des particules régissantes, par Khaïri-bey, de Roustchouq. 1300. Prix : 100 paras.

Sur l'*Awâmil*, voyez notre précédente notice, 1882, n°s 191 et 196.

344. ترجمهٔ مختصر منطق «Logique abrégée, en turc», par Ahmed Hamdi-Éfendi, président du conseil de censure au ministère de l'instruction publique. Imprimerie d'Es'ad-Éfendi. 1299. Prix : 2 piastres.

345. تسهيل العروض والقوافی والبدائع «Explication facilitée de la prosodie, de la rime et des ornements de la rhétorique», par Ahmed Hamdi-Éfendi, président du conseil de censure au ministère de l'instruction publique. Chez Es'ad-Éfendi. 1299. Prix : 4 piastres.

346. تسهيلات برزنجيه در عوامل جدوليه «Facilités de Berzindji sur les tables des particules régissantes», explication en turc de cette partie de la grammaire arabe, avec des exemples, par Ahmed Fâïz-Éfendi, uléma de la Suléimaniyyèh, natif de Berzindj.

347. تعرفهلی منشآت «Recueil épistolaire, avec tarif». Chez Qarabet-Éfendi. 1300.

348. تعريفات «Définitions», par le séïd Djordjâni. Imprimerie d'Es'ad-Éfendi. 1300. Prix : 12 piastres.

Réimpression de l'édition publiée au Caire, à l'imprimerie de Wahbi-Éfendi, en 283 de l'hégire (avec les définitions abrégées d'Ibn Arabi à la fin.)

349. تعليم اللسان «L'enseignement de la langue», vocabulaire français-turc et turc-français. Chez Qarabet-Éfendi. 1301.

350. تفصيل التأليف في توضيح مسائل التصريف «Composition détaillée touchant l'explication des questions relatives à la flexion (des mots arabes), par El-Hadj Ibrâhîm-Éfendi, en turc. 1299.

351. تفهيم اللسان «L'art de faire comprendre la langue», exposé des règles de la grammaire et de la conversation en anglais et en français, par Méhemet Lutfi Muzhaffer-bey, élève de troisième année au Lycée impérial de Galata-Séraï. A la librairie de Stamboul. 1301.

352. الجاسوس على القاموس «L'espion investigateur du *Qâmous*», critique du célèbre dictionnaire arabe de Fîroûzâbâdi, par le directeur du journal *El-Djéwâïb* (Ahmed Fârès ech-Chidiaq). Un volume, 690 pages. Imprimerie de l'*El-Djéwâïb*. 1299. Prix : 108 piastres.

353. جديد رسالة شمسيه «Nouveau traité de lo-

gique dit *Chemsiyyè* », commentaire sur l'opuscule de Nedjm-eddîn ʿOmar ben ʿAli Qazwîni, par le molla Méhemet Nouri-Éfendi Khodja-Zâdèh, de Sofia; avec des annotations marginales. Chez Hadji ʿAli-Éfendi, de Philippopoli, au grand bazar. 1301. Prix : 5 piastres.

Voyez Hadji-Khalfa, t. IV, p. 76, n° 7667.

354. جنان الجناس « Les jardins de l'allitération », traité de rhétorique arabe, par Çalâh-eddîn Çafadi, suivi de l'ouvrage intitulé : مناهج التوسّل في مباهج الترسّل « Les voies de l'entremise dans les beautés de la correspondance », par ʿAbd-er-Rahmân Besṭâmi. Un volume, 160 pages. Imprimerie du journal *El-Djéwâib*. 1300. Prix : 8 piastres.

Sur le premier de ces deux ouvrages, voyez Hadji-Khalfa, t. II, p. 631, n° 4208; et sur le second, même ouvrage, t. VI, p. 158, n° 13060.

355. حاشية الدسوقي « Gloses de Dasoûqi » sur le grand commentaire de Dardîr, avec le texte de ce dernier dans les marges; traité de rhétorique. 1er volume. Le Caire, imprimerie de la mosquée d'*El-Azhar*. 1299. Prix : 60 piastres égyptiennes.

356. حاشيه‌لى عوامل تحفه‌سى « Cadeau fait aux particules régissantes, avec gloses marginales », commentaire de l'ʿ*Awâmil*, par Mouçtafâ Lébîb-Éfendi, agregé (*ders ʿamm*) de la mosquée de Bayézîd. Chez le libraire ʿAli-bey, au bazar des papetiers. 1301. Prix, relié : 15 piastres.

357. حسن التوسّل الى صناعة الترسّل « Le meilleur

intermédiaire pour arriver à confectionner des correspondances », par Chihâb eddîn Abou' ch-Chéfâ Mahmoud ben Soléimân El-Halébi (auteur de la fin du VIIIe siècle de l'hégire, mort en 825). Le Caire. 1299. Prix : 4 francs.

358. حسن خط فرانسوى « Calligraphie française », par un professeur de français des écoles secondaires militaires. Chez Arakel-Éfendi. 1300. Prix : 3 piastres.

359. خلاصهٔ قواعد تركيه « Abrégé des règles de la grammaire turque », par le molla Méhemet-Éfendi, premier professeur de l'école secondaire de Sultan-Sélîm. Chez Sérafim-Éfendi. 1301. Prix : 2 piastres.

360. خواجهلك وظيفهسى « Le devoir du maître », traité élémentaire de pédagogie. 1299.

361. درّة الغواص فى أوهام الخواص « La perle de celui qui plonge dans les pensées fausses des grands personnages », erreurs et fautes grammaticales corrigées, par Abou Mohammed ben el-Qâsim ben 'Ali Harîri, suivie de son commentaire par Ahmed Chihâb eddîn Khafâdji. 265 pages; imprimerie de l'*El-Djéwâïb*. 1300. Prix : 25 piastres.

Sur le commentaire de Khafâdji, cf. Hadji-Khalfa, t. III, p. 206.

362. رهنماى مكالمهٔ فارسيه « Le guide de la conversation persane ». 1301. Prix : 60 paras.

363. روح الحروف « L'esprit des lettres », traité de

la récitation correcte du Qorân, par Hasan-Éfendi, professeur à l'école primaire de Qara-Moursal (district d'Ismîd). 1301.

364. زبدة الإظهار « La crème de la *Démonstration* », principes de la grammaire arabe; traduction abrégée du إظهار الأسرار « Démonstration des mystères » de Mohammed ben Pîr-ʿAli Birgili (Birkéwî), par Isḥaq Noûri-Éfendi, professeur à l'école secondaire de Zéirèk. Chez Ohannès-agha, au pont de Qara-Keui. 1301. Prix 6 piastres.

Cf. Hadji-Khalfa, t. I, p. 346, n° 886.

365. صرف فرانسوی جدولی « Tableaux de la grammaire française », par Ahmed ʿÂrifi-bey. Imprimerie Mihrân. 1301.

366. طريق الهجاء والتمرين « La voie de l'alphabet et de l'instruction », sur la lecture et l'écriture, par ʿAli Mobârek-pacha. Fasc. I, contenant l'alphabet, les règles de l'écriture, et des exemples moraux. Fasc. II, comprenant les règles de la lecture de l'arabe. Le Caire, imprimerie d'Aslân-Éfendi Castelli. 1299-1300. Prix 2 piastres égyptiennes et 1/4, et 3 piastres égyptiennes et 1/4.

367. العقود الدرية « Les liens brillants », commentaire sur certaines questions grammaticales. Imprimerie du journal arabe *El-Iʿtidal*. 1301. Prix 6 piastres.

368. علاوة نخبة الأدب « Appendice aux *Efflaves*

littéraires», complément du traité de composition qui porte ce titre, par Izzet-Efendi, directeur de la correspondance de la province d'Alep. Chez Arakel-Efendi; Alep, imprimerie du gouvernement. 1299. Prix : 7 piastres 1/2.

Voyez *Bibliographie ottomane*, 1882, n° 201; et plus loin, n° 386.

369. علاوه‌لى اناختار «La clef, avec supplément», suite de la série de leçons intitulée : *La clef*, par Méhemet Chems-uddîn-bey. Imprimerie d'Es'ad-Efendi. 1299.

Voyez notre précédent article, 1882, n° 185, et ci-dessus, n° 332. Les fascicules qui ont suivi les quatre premiers portent tous ce nouveau titre.

370. غلطات «Erreurs populaires corrigées», par S. Exc. Sirri-pacha, gouverneur-général de la province de Trébizonde. Imprimerie Abou'z-Ziyâ. 1301. Chez Arakel-Éfendi. Prix . 4 piastres.

371. غنيه اللغات «Le remplaçant des dictionnaires», lexique français-turc, par Chukri et Mikhail, traducteurs au bureau de traduction et de composition du ministère de l'instruction publique. 1er volume, contenant les lettres A à F; 31 fascicules. Imprimerie Aramiân. 1300. Prix, relié 60 piastres.

Dans cet ouvrage, les mots turcs sont suivis de leur transcription en caractères romains.

372. فنارى شرح «Commentaire sur le traité de logique de Fenâri», par Séid Abd-ur-Rahîm Ziyâ-

uddîn-Éfendi, fils de feu le chéïkh ʿÎsa Çafâ-uddîn-Éfendi, de Baghdad. 1301.

Cf. Hadji-Khalfa, t. I, p. 503.

373. فوائد المتعلم «Le livre utile à l'étudiant», destiné à l'enseignement de la lecture des différentes sortes d'écriture turque, par ʿIzzet-Éfendi, capitaine adjudant-major, directeur de l'école secondaire militaire de Fâtih (Mohammediyyèh). Composé pour l'enseignement de seconde année à l'Hospice général (*Dâr-uch-chafaqa*). Imprimerie Mihrân. 1301 (4ᵉ édition). Prix : 3 piastres.

374. [ال] فيض العجم ى أسرار التعلم «L'abondance universelle touchant les secrets de l'enseignement», cours de lecture, suivi de conseils moraux et autres, par Djevdet-Éfendi, directeur des écoles primaires au ministère de l'instruction publique. 1300.

375. قاموس فرانسوى «Dictionnaire français-turc», par Ch. Sâmi-bey Fraschery (Frâcherî). Petit in-8°, 1630 pages. A paru en 102 fascicules. Imprimerie Mihrân. 1299. Prix, relié : 1 livre turque.

376. قاموس فرانسوى «Dictionnaire turc-français» à l'usage des Turcs et des étrangers (contre-partie du précédent), par Sâmi-bey (Frâcherî). Paraît par livraisons, à raison d'une par semaine; 60 livraisons parues. Imprimerie Mihrân-Éfendi. 1300-1301. Prix de chaque livraison : 60 paras.

L'auteur a surtout cherché à donner un lexique de la langue ottomane actuelle, en bannissant de son ouvrage tous les mots arabes et persans qui n'appartiennent pas à la langue

de nos jours; les vieux mots turcs tombés en désuétude sont indiqués par un signe spécial.

377. قدوة المنشآت « Le guide des compositions littéraires ». 1299. Prix : 10 piastres.

378. قرائت نافعه « La lecture utile », exercices de lecture turque à l'usage des enfants, par Hâfizh Tahsîn-Éfendi, professeur à l'école du Defterdar, à Top-hané. 1re partie. Imprimerie Abou'z-Ziyâ. 1301. Prix : 5 piastres.

379. قواعد سليميه « Les règles de Sélîm », principes élémentaires de la langue persane, par Ahmed Hamdi-Éfendi, président du conseil de censure au ministère de l'instruction publique. Chez Esʿad-Éfendi. 1299. Prix : 3 piastres 1/2.

380. كتاب الباكورة الشهية فى نحو اللغة الانكليزية « Les prémices brillantes, grammaire de la langue anglaise », en arabe, suivi de المحاورة الانسية « La conversation familière », guide de la conversation en anglais et en arabe, par le directeur du journal *El-Djéwâïb* (Ahmed Fârès ech-Chidiaq). 330 pages. Imprimerie de l'*El-Djéwâïb*. 1300. Prix : 27 piastres.

381. كتاب معانى لهجه « Le livre des sens du lexique », dictionnaire turc-anglais de M. Redhouse, corrigé par feu Kéifi-Éfendi et publié par les missionnaires américains. 1re partie, contenant la première lettre de l'alphabet; 312 pages. Imprimerie Boyadjian. 1301.

382. جديده كتبخانه‌سنده..... دفتريدر « Catalogue des livres actuellement renfermés dans la bi-

bliothèque du sultan ʿAbd-ul-Ḥamîd Ier, rédigé par les soins du Ministère de l'instruction publique. 152 pages. Imprimerie ʿ*osmaniyyèh*. 1300. Prix : 8 piastres.

Cette bibliothèque, située dans la *medréssé* qui est aux environs de Baghtché-Qapoussou, a été fondée par ʿAbd-ul-Hamîd Ier en 1194 de l'hegire (1780). — Ce catalogue est divisé par ordre de matières raisonné, et imprimé sur huit colonnes, qui indiquent le numéro d'ordre, le titre de l'ouvrage, le nombre de volumes, la langue et le genre d'écriture dans lesquels il est écrit, le nom de l'auteur, la date de la mort de celui-ci et des observations.

383. كشف الأرَب عن سرّ الأدَب « Enlèvement du besoin, en ce qui concerne les mystères de la littérature », par le chéikh Ibrâhîm-Éfendi, rédacteur du journal arabe *Themarât el-funoûn*. Beyrouth. 1299.

384. كنه اللسان واسرار البيان « L'essence de la langue et les secrets de la rhétorique », par Mâdjid-pacha. 1299.

385. گنجينۀ قواعد فارسى « Le trésor des règles persanes », grammaire de la langue iranienne moderne, en persan. Chez Arakel-Éfendi. 1299. Prix : 100 paras.

386. لاحقۀ نخبة الأدب « Complément des *Effluves littéraires* », sur la rédaction et la composition littéraire, par عزّت (ʿIzzet). 210-298 pages. Chez Qarabet-Éfendi; imprimerie Qanṭar frères. 1299.

Voyez ci-dessus, n° 368, et notre précédent article, 1882, n° 201.

387. لسان العرب « La langue des Arabes », diction-

naire arabe de Djémâl-eddîn Mohammed ben Mokarram-Ifrîqî. En cours de publication à l'imprimerie du gouvernement égyptien à Boulaq; 20 volumes. Le Caire. 1300. Prix, par souscription : 600 piastres.

Cf. Hadji-Khalfa, t. V, p. 310, n° 11096.

388. لغات اختری جدید «Nouveau dictionnaire arabe d'Akhtéri», entièrement refondu et disposé d'après une nouvelle forme. Imprimerie *ʿosmaniyyèh*. 1301. Prix : 20 piastres.

Pour les précédentes éditions, comparez les articles cites dans notre *Bibliographie ottomane*, 1882, n° 182.

389. لغات برهان «Dictionnaire persan» connu sous le nom de *Borhâni-Qâtiʿ* «La preuve décisive», traduction turque d'ʿÂçim-Éfendi. Imprimerie *ʿosmaniyyèh*. 1301.

Sur les précédentes éditions de cet ouvrage, voyez Zenker *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 12, n° 68 et 69, où il faut lire Ahmed ʿÂçim-Éfendi au lieu de Ahmed Émîn (Comparez le *Âyînè-ï Zurefâ* de Djémâl-uddîn-Éfendi, fol. 36 v° de mon manuscrit).

390. لغت افعال فرانسوی «Dictionnaire des verbes français», par Sâlim-bey et Dikrân Çofyaliân-Éfendi 1301.

391. لغتچه «Petit dictionnaire français-turc», par Méhemet Châkir-pacha, général de brigade d'état-major attaché au 7ᵉ corps d'armée. Chez Sérafim-Éfendi; imprimerie Zellich. 1300. Prix, relié : 15 piastres.

Contenant les termes techniques des arts, de l'armée, de la littérature et de l'histoire.

392. لغت چغتای وترکی عثمانی «Dictionnaire tchaghataï-turc osmanli», lexique turc-oriental expliqué en turc, par le chéïkh Suléimân-Éfendi, Euzbeg de Bokhara. 1[er] volume, contenant le dictionnaire. Imprimerie Mihrân. 1300 (porte à tort la date de 1298).

Imprimé sur deux colonnes; contient des exemples empruntés à des poètes inconnus de l'Asie centrale.

Voyez un article critique de M. Pavet de Courteille dans le *Journal asiatique*, août-octobre 1884, p. 370.

393. اللفيف فى كل معنى طريف «Ce qui enveloppe toute pensée fraîche et nouvelle», recueil d'anecdotes et de pensées morales, par le directeur du journal *El-Djéwâïb* (Fârès ech-Chidiaq). 2[e] édition, revue sur le manuscrit original. Imprimerie de l'*El-Djéwâïb*. 1300. Prix : 12 piastres.

394. مبادئ تطبيقات فرانسوى «Principes de l'application de la grammaire française», d'après les *Exercices élémentaires* faisant suite à la grammaire de Chapsal, par Séraphin Laziân, chef de la comptabilité à l'Imprimerie impériale; in-8°, 198 pages. Chez Arakel-Éfendi; imprimerie Aramiân. 1300. Prix : 10 piastres.

Voyez plus loin, le n° 408.

395. مجموعة اللغات «Dictionnaire polyglotte turc, français, grec et arménien», par Terziân-Éfendi, professeur au lycée impérial de Galata-Séraï. 1299.

396. مدخل إنشا «Introduction à la composition littéraire», abrégé des règles de l'art d'écrire et de la rédaction, avec un précis historique, par Ahmed Hamdi-Éfendi, président de la commission des censeurs au ministère de l'instruction publique. 1300. Prix : 7 piastres 1/2.

397. مطوّل ترجمسی «Traduction turque du *Grand Commentaire*» de Sa'd-uddîn Mes'oûd ben 'Omar Taftazâni sur le *Telkhîç el-Miftâh*, traité de rhétorique de Khâṭib Dimichq. Chez Djélîl-agha, à la Colonne brûlée (Stamboul). 1301. Prix : 60 piastres.

Voyez Hadji-Khalfa, t. V, p. 606, n° 12277, et t. II, p. 402 et 404, n° 3541; Zenker, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 41, n° 329-330.

398. معلّم «Le professeur», exposé concis des règles de la grammaire et de la conversation françaises, par Méhémet 'Âkif-Éfendi, professeur de langue française à l'école de droit. Fasc. 1; 32 pages. Imprimerie Mihrân. 1299. Prix : 60 paras.

399. مفتاح لسان فرانسوی «La clef de la langue française», à l'usage des Ottomans; exercices élémentaires de lecture. Chez Arakel-Efendi. 1301.

400. معید قواعد «Le livre aux règles instructives», grammaire abrégée de la langue persane, par le molla Husém Chéfîq-Éfendi, professeur de persan à l'école secondaire de Béchiktach. Chez Es'ad-Éfendi. 1300.

401. مقياس اللسان وقسطاس البيان «La mesure de la langue et la balance de la rhétorique», par feu ʿAbd-ur-Rahmân Hodja-Éfendi, professeur de turc à l'école militaire. Ouvrage posthume; grand in-8°, 185 pages. Chez Arakel-Éfendi. 1300. Prix : 1 medjidié.

402. مكتب سلطانی توزیع مكافات جدوليدر «Palmarès de la distribution des prix du lycée impérial de Galata-Séraï». Imprimerie d'Abou'z-Ziyâ. 1300.

403. مواضع «Les lieux communs», traité du choix et de l'emploi des mots فنّ وضع par Mouçtafâ Chevket ben ʿOmar de Plevna. A l'usage des étudiants des *medresséhs*. 1301.

404. نو اكتحاد الغبای فرانسوی «Alphabet français, d'après une méthode nouvellement inventée», application des principes de Régimbault à la langue turque. Chez Qarabet-Éfendi. 1299. Prix : 5 piastres.

405. نحو فرانسوی «Grammaire française» de M. Poitevin, traduite en turc par Réfîq-bey, chef de bataillon, professeur à l'école militaire; 400 pages. Imprimerie Mihrân. 1301. Prix : 15 piastres.

406. نفيعه فی علم الصرف العربی «L'enseignement utile, en ce qui concerne la grammaire arabe», paradigmes de la conjugaison et de la déclinaison; 2e partie, contenant les verbes; par Hadji Mouçtafâ Fèthî, ancien sous-directeur du lycée impérial de Galata-Séraï. En arabe; plaquette in-8° de 11 pages.

Imprimerie Mahmoud-bey, sans date (paru en 1300). Prix : 20 paras.

407. نو اصول ترکجه فرانسزجه مکالمه «Nouveau guide de la conversation français-turc», par Hâfizh Sa'îd-Éfendi, capitaine d'état-major. Chez Sérafim-Éfendi; imprimerie Mihrân. 1301. Prix : 15 piastres.

408. یکی صرف ونحو فرانسوی «Nouvelle grammaire française», d'après Noël et Chapsal, adoptée par le conseil de l'instruction publique pour les écoles de l'enseignement supérieur. 3e partie, comprenant la syntaxe. 1300.

Voyez *Bibliographie ottomane*, 1882, n° 204.

6. PÉRIODIQUES.

409. الانسان «L'Homme», revue périodique littéraire, en arabe, rédigée par Huséïn Husni-Éfendi. Paraissant tous les quinze jours. 1301.

410. انوار ذکا «Les lumières de l'esprit», revue bi-mensuelle politique, religieuse, etc., par Mouçtafâ Réchîd-bey. 1299-1301.

411. بهار «Le Printemps», revue périodique dirigée par Méhemet Tâhir-Éfendi; bi-mensuelle, illustrée. Chez Qarabet-Éfendi. 1300. Chaque numéro : 50 paras.

412. ترقّی معارف «Le progrès des sciences», périodique, rédigé par ط.....ت (Tal'at) bey et Riza-bey. 1300.

413. جوجقلره قرائت «Lectures pour les enfants», paraissant tous les quinze jours. 1299.

414. چوجقلرك جمعه گونی مكتبی «L'école du vendredi des enfants», contenant les préceptes et des instructions familières sur toutes sortes de sujets, et destinée aux enfants pendant les congés du vendredi et les vacances de l'été. 2 fascicules parus. 1299.

415. خاور «L'Orient», revue périodique, rédigée sous la direction d'ʿObéidullah-Éfendi. 1301.

416. رهبر فنون «Le guide des sciences», revue scientifique paraissant deux fois par mois. Chez Esʿad-Éfendi. 1300. Prix de chaque livraison : 30 paras.

417. سُها «Soha» (nom d'une petite étoile sans éclat de la Grande-Ourse), revue périodique rédigée par Mohammed Khaïri, de Roustchouq, et Muʿallim Nâdji. 1300.

418. عالم «Le Monde», magasin illustré périodique; paraissant deux fois par mois. Chez Arakel-Éfendi. 1300. Prix du numéro : 3 piastres.

419. غنچۀ ادب «Le bouton de rose de la littérature», revue littéraire et scientifique. Salonique. 1300. Prix du numéro : 2 piastres.

420. گونش «Le Soleil», revue périodique rédigée par Béchîr Fuâd-bey. 1301.

421. مجامع فنون «Les recueils scientifiques», revue scientifique et militaire. Fascicules 1 à 10. 1300.

422. مجموعۀ جديده «Nouvelle revue» consacrée

à des questions de jurisprudence religieuse non traitées dans les recueils de *fetvas* existants. Imprimerie d'Es'ad-Éfendi. 1299.

423. مجموعهٔ فنون عسكريه «Revue des sciences militaires», périodique. Par livraisons de 64 pages avec des suppléments. Numéros 1 à 3. 1299.

424. مدرسهٔ حقوق «L'école de droit», revue des questions juridiques, rédigée sous l'inspiration de Hasan Fehmi-Éfendi (aujourd'hui ministre de la justice). 1299.

425. مدرسهٔ فنون «L'école des arts», recueil bi-mensuel mi-turc, mi-arabe rédigé par Vehbî-Éfendi, ancien rédacteur du journal officiel de la province du Yémen *Çan'â*. Par livraisons de 32 pages.

426. مرآت عالم «Le miroir du monde», revue illustrée, publiée sous la direction de Méhemet Féizi-bey. Paraît tous les quinze jours. Imprimerie Maviân. 1299-1301. Prix de chaque numéro : 100 paras.

427. مصوّر تركستان «La Turquie illustrée», paraissant une fois par semaine. 1299. Par an : 2 livres turques.

428. مصوّر مشاهير عالم «Les hommes célèbres illustrés», paraissant périodiquement. 1299. Prix du numéro : 2 piastres.

429. مكتب «L'école», revue bi-mensuelle, relative à l'anatomie et autres sciences médicales, sous

la direction de Méhemet Chems-uddîn, employé au service sanitaire. 1300.

430. نوروز «L'équinoxe du printemps», périodique littéraire. Chez Hadji-Riza Éfendi. 1301. Prix du numéro : 100 paras.

431. واسطهٔ ترقّی «L'intermédiaire du progrès», revue bi-mensuelle illustrée, à l'usage des enfants. 1299.

432. وقائع طبّیه «Annales de la médecine», périodique. 1299. Abonnement pour un an : 32 piastres.

LE MARIAGE PAR ACHAT

DANS L'INDE ÂRYENNE,

PAR

M. Léon FEER.

On peut considérer, dans le mariage, la manière dont il se contracte, les cérémonies qui l'accompagnent, les effets qu'il produit, soit pour les individus, soit pour la société. Je ne me propose pas de traiter ici ce vaste sujet dans son ensemble; je veux seulement examiner un de ces points : la façon dont le mariage se contracte, et je ne toucherai aux autres points qu'autant qu'ils sont en rapport avec celui-là. Le principal résultat de cette étude sera de mettre en évidence l'existence, ou, pour mieux dire, l'importance du mariage par achat dans l'Inde âryenne.

1. LES HUIT MODES DU MARIAGE SELON MANU.

Les huit modes indiens du mariage sont bien connus [1]. Manu les groupe en deux catégories com-

[1] Manu, III, 27-34, Yâjñavalkya, I, 58-61.

prenant chacune quatre modes, la première les modes prospères, la deuxième les modes néfastes. Tout en m'inclinant devant cette classification purement indienne, j'en proposerais une autre, celle des unions régulières et des unions irrégulières, fondée sur le consentement ou l'absence de consentement des parents de l'épousée. Dans les trois derniers modes, Gândharva (concubinage ou séduction) Râxasa (enlèvement et viol) Paiçâca (pollution frauduleuse), on se passe entièrement de ce consentement; et lorsque, dans le moins répréhensible des trois, le mode Gândharva, la jeune fille, avant de se donner, propose de solliciter le consentement paternel, le séducteur refuse : il ne veut tenir la jeune fille que d'elle-même. Les trois derniers modes forment donc une classe à part, celle des mariages où il n'y a pas de consentement des parents et que j'appelle irréguliers. Les cinq premiers modes, dans lesquels le consentement paternel est requis, forment, au contraire, la classe des mariages réguliers. Cette classification nouvelle ne diffère de la classification officielle de Manu que par la place donnée au cinquième mode, au mode Âsura, que Manu met dans sa deuxième catégorie, et que je mets dans la première. C'est que, en effet, ce cinquième est le plus discuté, et il sera le principal objet de cette étude.

Écartons donc les trois derniers modes, c'est-à-dire les unions irrégulières, et examinons les unions régulières, les cinq premiers modes. Nous nous attacherons aux différences qu'ils présentent en ce qui

touche les présents nuptiaux ou, pour mieux dire, les dons qui se font à l'occasion d'un mariage.

Les deux premiers modes, les modes Brâhma et Daiva ont ce commun caractère que le père de l'épousée fait des dons plus ou moins considérables à sa fille; nous pouvons dire qu'il lui accorde une dot. Le troisième mode (Ârṣa) et le cinquième (Âsura) sont au contraire caractérisés par le don que fait l'épouseur. Seulement, dans le cinquième mode, le mariage Âsura, mis sous la protection des ennemis des dieux et classé parmi les mariages néfastes, l'épouseur donne au père de l'épousée des biens plus ou moins considérables, au lieu que, dans le troisième mode, le mariage Ârṣa, mis sous le patronage des Ṛṣis, il donne simplement une ou deux paires de bêtes à cornes, un taureau et une vache, ou bien deux taureaux, ou bien deux vaches.

Reste le quatrième mode (Prâjâpatya ou Kâya), le dernier des mariages heureux. Ce qui le distingue, au point de vue des dons nuptiaux, c'est qu'il n'y en a pas. Il n'est question ni de présents du père de l'épousée, ni de présents de l'épouseur. C'est la conclusion qu'on doit nécessairement tirer du langage des légistes; selon eux, le quatrième mode du mariage est caractérisé par cette simple parole du père disant aux époux : « pratiquez ensemble la loi ». Mais elle ne lui coûte rien et ne coûte pas davantage à l'épouseur qui l'entend. Cette parole se prononçait peut-être dans tous les mariages; s'il en était ainsi, elle serait citée à propos du mariage Prâjâpatya

uniquement parce qu'il n'y a rien d'autre à en dire et qu'il ne s'y faisait pas de présents comme dans les quatre autres modes.

Ces cinq unions, que j'appelle régulières, peuvent donc se diviser, au point de vue des présents nuptiaux, en trois catégories : ceux où il y a des présents du père de l'épousée, ceux où il y a des présents de l'épouseur, ceux où il n'y a pas de présents du tout. Les deux premiers modes constituent la première; la troisième est formée par un seul mode, le quatrième; la seconde comprend deux modes, un mode heureux (le mode Ârṣa, le troisième) et un mode néfaste (le mode Âsura, le cinquième). Il est impossible de ne pas voir du premier coup l'analogie qui existe entre ces deux modes, dont l'un est approuvé et dont l'autre est condamné. Nous aurons à examiner de plus près cette analogie remarquable, en même temps que les différences qui existent entre eux. Mais il nous faut d'abord rendre compte d'une certaine divergence qui se présente dans la nomenclature des mariages indiens.

2. LE SVAYAMVARA ET LES HUIT MODES DE BHÎSMA.

On s'étonne de ne pas rencontrer dans l'énumération de Manu un terme fréquemment cité dans l'épopée indienne, le Svayamvara[1], qu'on pourrait appeler le « mariage au concours »; car ce mariage se fait ordinairement à la suite d'une grande réunion des

[1] Manu parle bien du Svayamvara, mais à propos d'un cas différent de celui qui nous occupe.

prétendants à la main de la jeune fille qui choisit parmi eux celui qu'elle préfère : ainsi s'accomplit l'union de Kuntî avec Pâṇḍu, de Damayantî avec Nala. Mais le plus ordinairement il y a un tournoi, une lutte entre les prétendants, et celui que la jeune fille choisit est le plus fort, le vainqueur. Par sa signification propre, le mot Svayamvara indique un choix entièrement libre et volontaire; par l'acception qu'on lui donne ordinairement, ou plutôt par le commentaire qu'en fournissent certains épisodes épiques, il désigne un coup de force. Ce caractère est marqué d'une manière frappante dans le récit du Svayamvara des filles du roi de Kâçî, où se signala Bhîṣma, un des héros de la guerre de succession qui divisa la race royale de l'Inde. Oncle commun des princes rivaux, Bhîṣma prit parti pour la branche aînée et tomba l'un des premiers sur le champ de bataille de Kuruxetra.

Mais longtemps avant l'ouverture de ce grand drame, Bhîṣma, ayant le dessein de marier son frère Vicitravîrya, informé du Svayamvara prochain des filles du roi de Kâçî, se rendit dans cette capitale où il enleva les trois jeunes filles qu'il emporta sur son char en se frayant un chemin à travers tous ses compétiteurs ligués contre lui. Au moment d'accomplir ce grand exploit, Bhîṣma s'adresse à tous ses concurrents en leur faisant la théorie du mariage. Cette théorie, mise dans la bouche d'un guerrier et d'un prince, ne correspond pas avec une parfaite exactitude à celle de Manu et soulève des difficultés. Je

reproduis donc d'abord, pour la discuter ensuite, l'allocution militaire du héros indien, en la découpant, en numérotant et identifiant avec ceux de Manu, les modes du mariage dont il reconnaît l'existence :

Bhîṣma, le fils de Çântanu, vit les jeunes filles. Pendant que les noms des rois étaient proclamés dans toute l'assemblée, le seigneur Bhîṣma fit à ce moment le choix des jeunes filles[1]. Les ayant donc fait monter sur son char, il s'adressa aux rois et leur dit d'une voix de tonnerre :

1. Les sages disent que, entre les gens doués de qualités, (le père) donne la jeune fille après avoir invité (celui qui la demande), l'avoir couverte de vêtements selon ses ressources, et avoir donné des richesses. (Brâhma, 1.)

2. D'autres accordent une jeune fille pour une paire de bœufs (ou de vaches). (Ârṣa, 3.)

3. D'autres pour un prix bien compté. (Âsura, 5)

4. D'autres en cédant à la force. (Râxasa, 7.)

5. D'autres s'approchent d'elle quand elle n'est pas sur ses gardes. (Paiçâca, 8.)

6. D'autres l'obtiennent d'elle-même. (Gândharva, 6.)

7 D'autres trouvent des épouses en appliquant la règle des Ṛṣis. (Ârṣa, 3?)

8. On connaît en outre un huitième mariage, préféré des poètes; c'est le Svayamvara vanté par les hommes de race royale qui s'unissent à la femme enlevée par l'emploi de la force. C'est la meilleure (épouse), ont dit ceux qui discourent sur la loi.

[1] *Svayaṁ kanyâ varayâmâsa tâs.*

Protecteurs de la terre, je désire enlever d'ici ces jeunes filles. Évertuez-vous donc en déployant votre force contre moi pour vaincre ou succomber; car me voici, protecteurs de la terre, bien décidé à combattre[1].

Bhîṣma compte donc huit mariages, comme Manu; mais le huitième étant le Svayamvara dont Manu ne parle pas, il faut le retrancher, et il ne reste que sept mariages de l'énumératoin de Bhîṣma à opposer aux huit de Manu. Il y a donc un mode de Manu dont nous ne pouvons pas trouver l'équivalent dans la nomenclature du héros indien. Ce mode, nous avons à le déterminer; on verra que la tâche n'est pas aisée, parce que cette difficulté n'est pas la seule, et que la comparaison des textes en révèle d'autres.

Fixons d'abord les points sur lesquels l'accord existe visiblement : Le 1er de Bhîṣma correspond bien au premier de Manu; c'est le mariage brâhmique. Le 3e de Bhîṣma est le 5e de Manu, le mariage asourique, le mariage par vente. Les 4e, 5e et 6e de Bhîṣma sont respectivement les 7e (Râxasa), 8e (Paiçâca) et 6e (Gândharva) de Manu. Il reste donc à identifier les modes 2 et 7 de Bhîṣma, les modes 2, 3 et 4 de Manu.

Le 2e mode de Bhîṣma, consistant dans le don

[1] *Mahâbhârata. Adi-Parva*, çloka 4087-4092. Au çloka 2962, le roi Duṣyanta avait rappelé à Çakuntalâ l'énumération de Manu. Ainsi à 1,200 vers de distance (ce n'est rien pour le Mahâbhârata), on trouve deux énumérations discordantes des modes du mariage. Car on va voir que les deux énumérations sont inconciliables.

d'une paire de bœufs fait au père par l'épouseur, est évidemment le 3ᵉ de Manu, le mode Ârṣa ou des Ṛṣis, selon la définition qu'en donne Manu. Aussi aurions-nous sans hésitation placé cette identification parmi celles qui ne sont pas douteuses, si le 7ᵉ mode de Bhîṣma n'était pas lui-même qualifié « mode Ârṣa » (*ârṣa vidhi*). Ce 7ᵉ mode est le seul pour lequel Bhîṣma emploie le terme technique au lieu de recourir à la description par l'acte caractéristique. Si donc nous commentons par Manu le discours de Bhîṣma, le 2ᵉ et le 7ᵉ mode du héros indien sont un seul et même mode, désigné la première fois par l'acte qui le caractérise (un don de bêtes à cornes), la deuxième fois par la qualification légale qui lui convient (mode Ârṣa). Mais est-il possible d'admettre que le 2ᵉ et le 7ᵉ mode de Bhîṣma soient identiques? J'ignore sur quel fondement Fauche s'est appuyé pour traduire les termes qui désignent le 7ᵉ mode de Bhîṣma :

Ârṣaṁ vidhiṁ puraskṛtya dârân vindanti câpare

par :

D'autres épousent suivant les règles en présence du feu.

Je sais bien que les Ṛṣis sont ordinairement représentés comme voués au culte du feu. Cette traduction pourrait donc être considérée comme un commentaire de *ârṣa-vidhi*. C'est, dans tous les cas, un équivalent dont l'autorité nous échappe. Du reste, tous les mariages, au moins les quatre pre-

miers (et j'y joindrais volontiers le cinquième) devaient se faire en présence du feu. La traduction de Fauche ne peut donc s'appliquer à une forme spéciale et déterminée du mariage.

Puisque le mode désigné par le terme *ârṣa-vidhi* dans l'énumération de Bhîṣma ne peut être le mode *ârṣa* de Manu (qui est bien évidemment le 2e de Bhîṣma), nous avons à rechercher avec lequel des modes de Manu il pourrait être identifié. Or, il nous faut choisir entre deux, le 2e et le 4e, le mode *Daiva* et le mode *Kâya* (ou Prâjâpatya) qui n'ont pas d'équivalent reconnaissable dans l'énumération de Bhîṣma. Lequel préférer? Rien ne nous l'indique.

Il me paraît évident que *Ârṣa* (आर्ष) est une faute, une corruption du texte, que ce mot a été écrit par de maladroits copistes au lieu de *Daiva* (दैव) ou de *Kâya* (काय). C'est ce second terme qui me semble devoir être la vraie leçon. Toutefois je ne recourrai pas à des explications graphiques pour montrer que c'est *Kâya* plutôt que *Daiva* qui a dû prendre la forme *ârṣa*, parce que je n'ai pas une très grande confiance dans ce genre de démonstration en l'absence de pièces matérielles pouvant servir de base à la discussion. Aussi bien des considérations d'un autre ordre me déterminent en faveur de *Kâya*. La première, c'est que le mode *Daiva* ressemble beaucoup au mode Brâhma, et même, en ce qui touche les présents (qui sont ici la chose essentielle), lui est identique, de sorte que la description donnée par Bhîṣma du mode Brâhma convient également pour le mode

Daiva; il a donc fort bien pu ne pas les distinguer, en d'autres termes, les confondre. La deuxième, c'est que le mode *Kâya*, étant extrêmement simple, se prête moins que tout autre à une description, en sorte qu'il était plus commode de le désigner par son nom; peut-être même n'y avait-il pas d'autre moyen. C'est ce qui a été fait; seulement il y aura eu erreur de nom; au lieu de *Kâya* on aura mis *Ârṣa* par une cause inexpliquée.

Cependant, il y aurait une autre interprétation dont l'avantage serait d'établir une correspondance exacte entre les huit modes de Manu et les huit modes de Bhîṣma. Elle consisterait, contrairement à ce qui vient d'être dit, à identifier le 7ᵉ mode de Bhîṣma, son *ârṣa-vidhi,* considéré comme une faute (il est impossible de sortir d'embarras en tenant *ârṣa* pour la vraie leçon) avec le mode Daiva (le 2ᵉ de Manu), et le 8ᵉ de Bhîṣma, le Svayamvara, avec le 4ᵉ de Manu, le Prâjâpatya; ce qui reviendrait à dire que les mariages décidés dans un Svayamvara se célébraient suivant le mode Prâjâpatya ou Kâya. Cette explication qui concilie Manu et le Mahâbhârata est au premier abord très séduisante. Mais après un examen plus attentif, on est amené à la repousser. Le nœud de la question est dans la détermination de la véritable nature du Svayamvara. Nous allons essayer de la démêler.

Remarquons tout d'abord que le texte du Mahâbhârata donne, dans le récit, une singulière interprétation du mot Svayamvara. Puisque, dans le Sva-

yamvara, la femme choisit ou est censée choisir son mari, ici, dans notre épisode, les filles du roi de Kâçî ont ou doivent avoir le choix. Mais loin de là, le texte dit formellement que c'est Bhîṣma, agissant pour son frère, qui choisit (*varayâmâsa*) les jeunes filles. Et, en effet, il les prend, les enlève, non seulement sans demander leur consentement ni celui de leur père, mais avant même que la lutte dont elles doivent être le prix ait été engagée. C'est brusquer un peu les choses, et commencer par où il eût fallu finir. Tous les Svayamvaras, même les plus houleux, ne se passent pas ainsi; mais dans la plupart d'entre eux il y a combat, et si le vainqueur qui obtient la jeune fille ne l'enlève pas à proprement parler, on peut dire qu'il la prend de force et que, entre la manière dont il l'obtient et un véritable rapt, la différence est légère.

Le Svayamvara devrait-il donc être considéré comme une forme particulière, une variété du mode Râxasa, du mode violent, le 7ᵉ de Manu? La définition qu'en donne Bhîṣma et les actes par lesquels il met sa théorie en pratique induisent à le supposer. Il déclare que le Svayamvara est l'union contractée avec une femme par l'emploi de la force. Yâjñavalkya tient le même langage au sujet du mode Râxasa, qu'il déclare devoir s'opérer *yuddha-haraṇât* par un enlèvement à main armée et avec lutte. Il n'y a donc pas de différence de procédé entre le Svayamvara selon Bhîṣma et le mode Râxasa. Mais il y a cette distinction très grave, capitale, à faire que, dans le

mode Râxasa, le ravisseur lutte contre les protecteurs naturels de la jeune fille, contre ceux qui ont le droit de disposer d'elle, tandis que, dans le Svayamvara, il lutte avec l'agrément de ces mêmes protecteurs, contre des rivaux qui aspirent à la main de celle qu'il recherche. La situation est donc bien autre et la confusion n'est pas possible.

Je n'insiste pas sur l'assertion de Bhîṣma que le Svayamvara serait propre aux races royales. Il n'est pas le seul héros qui le proclame avec hauteur; malgré cela, il est permis de dire que le Svayamvara n'était nullement affecté à une classe spéciale. Mais il ne faut pas s'étonner si l'épopée raconte presque exclusivement et vante par dessus tout les Svayamvaras des filles de rois.

Du reste, ce serait une erreur de croire que la force seule domine dans ces Svayamvaras. Elle y joue un grand rôle, mais elle ne fait pas tout. Ainsi Bhîṣma enlève bien pour son frère les trois filles du roi de Kâçî, mais il ne lui donne que les deux plus jeunes. Il rend l'aînée à un prince qui avait tenté de la lui reprendre, dont il avait triomphé dans le combat, mais que la fille du roi de Kâçî avait choisi pour son mari avant le concours, et qui lui, de son côté, l'avait choisie pour sa femme. Donc, au milieu des habitudes violentes de la caste guerrière, on tenait compte des sentiments avoués, de la volonté déclarée des parties. Nala et Damayantì s'étaient aussi choisis mutuellement avant leur Svayamvara. Qu'est-ce donc que le Svayamvara? Est-ce un 9[e] mode? ou se con-

fond-il avec un des huit? Damayantî, rappelant à Nala la solennité de leur union, lui dit : « Devant le feu, en présence des dieux, tu m'as pris la main en disant : je serai (à toi, *bhaviṣyâmi*) [1] ». Ce mot est-il caractéristique du Svayamvara comme la phrase : « Pratiquez tous les deux la loi » l'est du mode Prâjâpatya? Je ne le pense pas. La célébration du mariage de Pâṇḍu et de Kuntî succédant au Svayamvara dans lequel Kuntî a fait choix de Pâṇḍu me semble donner assez clairement à entendre que le Svayamvara n'est pas un mode spécial et précède l'accomplissement de quelqu'un des cinq modes supérieurs. Il peut servir de préambule à un mariage asourique, à un mariage prâjâpatya, à un mariage ârṣa. Ce qui le caractérise, c'est le choix fait par la jeune fille, préalablement au mariage, entre un grand nombre de concurrents avant ou après leur réunion, ou même le choix mutuel des deux conjoints l'un par l'autre, avec l'approbation indispensable du père de l'épousée. Telle est, me semble-t-il, l'idée qu'on doit s'en faire.

Reprenons maintenant l'énumération de Bhîṣma. Il résulte d'abord des considérations qui précèdent, d'une part que son 8ᵉ mode, le Svayamvara, ne peut faire double emploi ni avec son 4ᵉ, ni avec le 7ᵉ de Manu, le Râxasa; d'autre part que son 7ᵉ mode, qu'il appelle *Ârṣa*, ne peut faire double emploi avec son 2ᵉ mode, non plus qu'avec le 3ᵉ de Manu qui

[1] Mahâbhârata, Vanaparva, çl. 2964.

porte le même nom, mais qui, par sa définition, est identique au 2e de Bhîṣma. Donc Bhîṣma ne désigne clairement que six des modes de Manu, les modes Brâhma (1), Ârṣa (3), Âsura (5), Gândharva (6), Râxasa (7), Paiçâca (8). Restent en présence deux modes de Manu, le *Daiva* et le *Prâjâpatya* (ou *Kâya*) et deux modes de Bhîṣma, le mode *Arsa* et le *Svayamvara*. Nous venons de voir que le Svayamvara doit être définitivement écarté comme n'étant pas un mode à proprement parler, et pouvant se combiner avec tel ou tel des cinq premiers modes. Par conséquent, le mode Ârṣa de Bhîṣma reste seul en présence des deux modes Daiva et Kâya de Manu; c'est-à-dire que la question se trouve ramenée au point où elle était primitivement; et nous n'avons qu'à rappeler la solution déjà proposée. *Ârṣa* est une fausse leçon substituée soit à *Daiva*, soit à *Kâya*, très probablement à *Kâya*.

3. LE MARIAGE PAR VENTE ET ACHAT.

N'abandonnons pas la nomenclature de Bhîṣma, précieuse malgré les difficultés qu'elle soulève, et qui semble appartenir à une autre école que celle de Manu. On a pu remarquer que les mariages y sont rangés dans un ordre notablement différent de celui du législateur classique. Sans discuter l'ordre adopté, sans rechercher jusqu'à quel point il est systématique ou abandonné au hasard, je remarque que le 3e mode et le 5e mode de Manu, les modes *Ârṣa* et *Âsura*, ceux dans lesquels l'épouseur donne

soit une paire de bêtes à cornes, soit des richesses, sont placés l'un à la suite de l'autre immédiatement après le premier mode de Manu, le mode sacerdotal par excellence, le mode de Brahmâ. Par là, Bhîṣma (ou l'auteur qui le fait parler) me paraît accorder à ces deux formes de mariage une importance que Manu ne leur donne pas ou n'a pas voulu leur donner. De plus il semble les rapprocher pour les unir et montrer qu'elles ne diffèrent pas essentiellement l'une de l'autre. N'est-on pas, en effet porté à croire qu'elles se distinguent uniquement par le degré de richesse de l'épouseur? Bhîṣma nous a l'air de ne pas apercevoir entre sa deuxième et sa troisième forme du mariage une différence bien sérieuse; et nous faisons un peu comme lui[1]. Essayons de justifier cette manière de voir.

Des quatre premiers modes de Manu, le 4e, le mode Kâya ou Prâjâpatya est le seul qui ne comporte pas de présents de part ni d'autre. Les deux premiers comportent des présents de la part du père de la mariée; le troisième, le mode *Ârṣa*, est caractérisé par un présent de l'épouseur qui fait nécessairement penser aux *hedna* d'Homère. Aussi les légistes indiens furent-ils divisés sur la nature de ce présent, et Manu nous a conservé la trace de cette controverse. Quelques-uns voyaient dans la paire de bêtes

[1] Ces deux mariages (l'Ârṣa et l'Âsura) qu'il distingue en les rapprochant seraient analogues au Brâhma et au Daiva de Manu que Bhîṣma rapproche si bien qu'il ne les distingue pas (selon une des hypothèses émises plus haut).

à cornes que donne l'épouseur le prix d'une vente, un *Çulka*, et ils tendaient à assimiler le mode Ârṣa au mode asourique, c'est-à-dire au véritable mariage par achat, dont le Çulka est l'élément essentiel. Manu repousse avec énergie cette interprétation : le don fait dans ce cas-là par l'épouseur, dit-il, n'est pas offert aux parents : dès lors il n'est pas un *Çulka* (III, 53); il est donné pour le sacrifice ou bien offert à la jeune fille, et n'est, par conséquent, qu'une marque d'amitié, un gage d'affection, sans doute quelque chose d'analogue au *morgen-gab* des peuplades germaniques.

Dans cette controverse et dans cette assimilation, qui s'impose, du mode des Ṛṣis au mode des Asuras, nous voyons, en dépit des interprétations passionnées de Manu, un indice nous autorisant à croire que le mariage par achat fut, pour les Âryens de l'Inde, comme pour les Grecs, les Romains et les Germains, la forme première du mariage. Mais, par suite de modifications successives, cette forme première aurait été peu à peu repoussée et remplacée par des formes nouvelles. Toutefois elle n'aurait pas entièrement disparu; elle se serait maintenue, reléguée parmi les formes impures, mise sous le patronage des ennemis des dieux, flétrie du nom de mariage asourique. Et non seulement cela; elle aurait encore, tant est grand l'empire de la tradition! trouvé le moyen de se faire une place jusque dans la série des mariages purs et propices, mais sans y être représentée autrement que par une simple formalité,

le don d'une ou deux paires de bêtes à cornes, caractéristique du mode des Ṛṣis.

Ainsi la forme primitive de l'union conjugale aurait été dédoublée dans le cours des âges, persistant intacte, mais honnie d'un côté; ne subsistant avec honneur de l'autre que par un acte symbolique, souvenir effacé de l'ancienne pratique. Le mode *Ârṣa* ne serait (pour employer une comparaison familière aux Indiens) que l'ombre dont le mode Âsura serait le corps.

On pourrait cependant tenter une autre explication qui rentrerait jusqu'à un certain point dans la précédente. Le mode *Ârṣa*, c'est-à-dire le don d'une ou deux paires de bêtes à cornes, représenterait le mode primitif du mariage par vente entre agriculteurs, les agriculteurs formant la totalité du peuple, ou tout au moins la totalité de la troisième caste. Dans cette période, le mari aurait acheté sa femme en donnant du bétail au père. Peu à peu une classe de marchands, d'industriels, de commerçants s'étant formée, les individus de cette classe auraient donné en se mariant une somme d'argent au lieu d'une paire de bœufs aux parents de leur femme. A un certain moment, le don d'une somme d'argent aurait pu être considéré comme moralement égal à celui d'un certain nombre de pièces de bétail. Mais une sorte de défaveur s'attachant au commerce, tandis que l'agriculture était regardée comme plus honorable, on aurait peu à peu jeté dans le mépris les mariages faits à prix d'argent, qui auraient cons-

titué le mode asourique, et relevé les mariages faits à prix de têtes de bétail, en retranchant ce qui pouvait leur donner l'apparence d'un marché, et les mettant sous le patronage des Ṛṣis. Cette interprétation suppose une inégalité entre les agriculteurs et les négociants. Manu ne semble pas faire de différence entre eux et les met les uns et les autres dans la même caste, celle des Vaiçyas[1]. Malgré cela, je pense qu'il y avait en faveur de l'agriculture un préjugé de nature à justifier l'explication ci-dessus, donnée d'ailleurs sous toutes réserves.

L'importance des mariages se mesure par leurs effets ou leurs conséquences qui peuvent être de plusieurs espèces. Les unes concernent l'individu et la famille; les autres concernent la société. Nous parlerons d'abord des premières.

4. DES EFFETS DU MARIAGE POUR LES INDIVIDUS.

Les conséquences des mariages de la deuxième catégorie se distinguent nettement de celles des mariages de la première. Elles sont désastreuses, et celles-ci sont heureuses. Je n'insiste pas sur les conséquences qui se manifestent dans la vie présente, parce qu'elles ne nous apprennent rien sur la valeur respective des mariages. Il n'en est pas de même des effets qui se produisent dans la vie future. Ceux-ci accusent entre

[1] Manu lui-même parle plusieurs fois des Vaiçyas comme s'ils étaient exclusivement agriculteurs; et généralement, les définitions des occupations des quatre castes dans le Mahâbhârata ne font mention, à propos de la troisième, que des travaux agricoles.

les divers mariages ou modes une gradation dont l'étude a un grand intérêt.

C'est, on le sait, une idée enracinée chez les Indiens que le fils peut délivrer son père des peines de l'autre vie. Le mariage et la procréation des enfants sont recommandés comme le deuxième des devoirs de la vie, en vue de la délivrance dont les ancêtres décédés sont redevables à leurs descendants restés sur la terre. Et même le mot sanskrit *putra* ou *puttra* (fils) exprimerait précisément cette idée; il signifierait : « celui qui tire (*tra*) de l'enfer (*put*) », étymologie de fantaisie, mais caractéristique, parce qu'elle est l'expression fidèle de la pensée indienne[1].

Donc tout homme, par ses bonnes œuvres, tire du Naraka un ou plusieurs de ses ascendants; il en tire même quelques-uns de ses descendants et s'en tire lui-même. Or, il se trouve que la qualité du mariage dont un homme est issu, influant sur sa conduite, accroît ou réduit le nombre des personnes sauvées. Celui qui est né d'un mariage brahmique (1) sauve 20 personnes (10 ascendants, 10 descendants); celui qui est né d'un mariage « divin » (2) en sauve 14 (7 ascendants, 7 descendants), celui qui est né d'un mariage ârṣa (3) en sauve 6 (3 ascendants, 3 descendants), celui qui est né d'un mariage prâjâpatya (4) en sauve 12 (6 ascendants, 6 descendants).

Pourquoi la gradation n'est-elle pas observée jus-

[1] On peut dire que c'est l'étymologie officielle : Manu la donne gravement, le Mahâbhârata la répète plusieurs fois; on y tient absolument.

qu'au bout? Pourquoi le quatrième mode est-il supérieur au troisième? Pourquoi l'effet du troisième n'est-il que la moitié de celui du quatrième? Si nous recherchions qui l'emporte des Ṛṣis ou des Prajâpatis, nous trouverions que ce sont les Prajâpatis. Mais, sans agiter cette question, n'est-il pas évident que les mariages sont rangés dans l'ordre d'importance, que chacun doit l'emporter sur celui qui le suit? Or pour le troisième et le quatrième, cette règle se trouve violée, en tant qu'il s'agit des conséquences du mariage; le quatrième l'emporte sur le troisième et vaut deux fois autant que lui. Le mode Prâjâpatya devait venir avant le mode Ârṣa. Il vient après; il y a donc une interversion qui ne peut être que volontaire. Comment s'explique-t-elle?

La nature que nous avons attribuée au mariage *ârṣa* en le présentant comme un souvenir, un emblême du mariage par vente et achat, nous donne la clef de cette anomalie. Ce mode mis à sa place eût été voisin du mode Âsura qui est, comme nous l'avons dit, le corps dont il n'est lui-même que l'ombre; mais cette proximité, en faisant voir clairement la vraie nature du mode Ârṣa, l'eût déshonoré. L'opinion de ceux qui ne veulent voir en lui que ce qu'il est en réalité, un dédoublement du mariage asourique, eût été justifiée. On a donc jugé nécessaire d'éloigner le mode *Ârsa* du mode *Âsura* en intercalant le mode Prâjâpatya, et en poussant ainsi plus avant dans la première catégorie, le mode Ârṣa. Mais toutes les précautions qu'on prenait pour dis-

simuler le caractère du 3ᵉ mode étaient impuissantes à le faire disparaître; on avait beau donner à ce mode une place honorable, le séparer de son congénère, le 5ᵉ mode, la tache indélébile de son origine subsistait toujours. On pouvait bien lui attribuer des effets heureux; il fallait que ces effets fussent réduits au minimum. Et voilà comment le 3ᵉ mode se trouve inférieur au 4ᵉ. Il y a une contradiction résultant de ce qu'on a voulu conserver d'une main ce qu'on détruisait de l'autre, honorer ce qu'on flétrissait.

5 EFFETS SOCIAUX DU MARIAGE

L'inégalite des mariages, la gradation qu'ils presentent, la double catégorie qu'ils forment, tout l'arrangement auquel ils donnent lieu indiquent suffisamment que les uns doivent être interdits ou déconseillés, les autres prescrits ou recommandés. S'il s'agissait d'hommes libres de diriger leur vie uniquement d'après la loi morale ou d'après une loi écrite la même pour tous, ou même simplement d'après leur caprice, le problème serait assez simple; mais il se trouve fort compliqué dans l'Inde à cause de l'existence des 4 castes. Il doit y avoir une relation entre les 4 castes et les 8 mariages, certains modes s'appliquant à telle ou telle caste, les autres à telle ou telle autre. C'est, en effet, ce qui arrivait chez les Âryas, mais ces attributions donnaient lieu à bien des difficultés. On tenait compte non seulement de la valeur propre de tel ou tel mariage, mais de l'analogie qu'il pouvait avoir avec les mœurs et le carac-

tère de telle ou telle caste; à cela se joignait le respect de traditions dont on ne pouvait secouer le joug. La diversité des appréciations et le conflit des préjugés anciens et nouveaux causèrent de telles incertitudes qu'il se forma relativement à l'attribution des 8 mariages aux diverses castes plusieurs systèmes dont Manu nous entretient.

Premier système. — D'après le premier (III, 23) qui doit être le plus ancien, le plus rapproché de l'état primitif, les membres de la première caste peuvent user non seulement des quatre modes prospères, mais même des cinquième et sixième modes (mariage par vente, Âsura, et mariage par amour, Gândharva). Les quatre modes inférieurs sont permis ou propres à la deuxième caste. Ces mêmes modes sont aussi attribués aux deux dernières castes, à l'exception du mode violent (Râxasa) qui leur est interdit. Il ne serait pas juste, en effet, d'autoriser les deux dernières castes à des actes de violence; on aperçoit immédiatement à quels abus mènerait une pareille tolérance. Manu, qui donne ces détails d'une façon très concise, ne dit pas si les attributions énoncées sont exclusives de tout autre, si les modes non attribués à une caste lui sont par là même interdits. Il prononce bien quelques interdictions; mais sur divers points le doute subsiste. Les Vaiçyas et les Çûdras, les Vaiçyas surtout ne peuvent-ils recourir à aucun des modes supérieurs? Ces mêmes modes sont-ils tous interdits au Xatrya qui n'a en

propre que les quatre derniers? Une réponse négative à la première de ces questions, affirmative à la seconde nous semble exorbitante. Et les deux derniers modes sont-ils interdits au Brâhmane? Si cela était, le but de cette prohibition serait uniquement de sauvegarder l'honneur de la caste; car le mariage d'un brâhmane accompli par le mode violent ou frauduleux n'a pas, au point de vue social, la même gravité que le mariage d'un Çûdra par le mode brâhmique ou divin : le premier serait un malheur, le deuxième serait une usurpation criminelle et d'ailleurs une chose impossible.

Quoi qu'il en soit, je reprends l'exposé du système en le présentant surtout par les interdictions plus ou moins formelles qu'il comporte : deux modes seulement semblent interdits au brâhmane, le mode violent (Râxasa) et le mode frauduleux (Paiçâca); — les quatre premiers semblent interdits au Xatrya; — les quatre premiers et le septième, le mode violent (Râxasa) sont interdits au Vaiçya et au Çûdra.

Il résulte, si je ne me trompe, de ce système que le mode *Âsura*, le mode impie, le mode maudit, condamné, conspué par Manu, *le mariage par achat, est permis à toutes les castes*. J'ajoute que le mode Gândharva jouit de la même faveur.

Deuxième système. — D'après un deuxième système (III, 24), les quatre premiers modes, les heureux, sont propres aux brâhmanes; un seul mode est assigné au Xatrya, celui de la violence, le mode Râ-

xasa ; — au Vaiçya et au Çûdra est attribué le mode asourique, c'est-à-dire le mariage par vente et achat.

Ce système, en passant sous silence les modes 6 et 8 (Gândharva et Paiçâca), entend-il les proscrire absolument et les interdire à toutes les classes, ou au contraire les leur permettre à toutes, regardant ces modes comme liés à des actes d'égarement passager, à des écarts de passion dont tout homme est capable, et qui ne touchent en rien aux fonctions propres à telle ou telle caste? Nous inclinerions vers cette seconde manière de voir; car, ces modes étant admis, il faut bien que quelqu'un les mette en pratique[1]. Il faut sans doute aussi ne pas prendre à la lettre l'attribution aux Xatryas du mode violent, et ne l'interpréter que dans un sens restrictif. On aura voulu dire que les Xatryas seuls sont autorisés à se servir du mode Râxasa, mais non pas qu'ils doivent recourir à celui-là exclusivement. Comment un législateur moraliste pourrait-il ordonner aux guerriers de n'épouser que des femmes enlevées? Ces deux points devaient être mieux expliqués. Ou le système est défectueux, ou Manu est trop concis.

L'attribution du mode Âsura aux deux dernières castes est un nouvel argument en faveur de notre thèse. Car les Vaiçyas et les Çûdras formaient in-

[1] Cependant, en se fondant sur l'analogie du 3e système qui les exclut, comme nous le verrons, on pourrait les considérer comme absolument interdits. Mais faut-il essayer d'accorder les deux systèmes ou au contraire les mettre en opposition? Nous pensons que le mieux est de les considérer comme se contredisant.

contestablement le gros de la population. Nous pouvons omettre les Çûdras, race déchue, probablement composée surtout des peuples conquis non-âryens. Mais les Vaiçyas, c'est-à-dire les laboureurs et les commerçants, les Vaiçyas dont le nom signifie «homme»[1], étaient la classe moyenne, le noyau du peuple, le tiers état. C'est à eux que l'on attribue le mariage par vente et achat, qui serait la forme populaire, je puis même dire nationale, du mariage. L'aristocratie sacerdotale et guerrière a pu vouloir se distinguer par des formes nouvelles ou bizarres de l'union conjugale. La classe moyenne, en retenant le mariage par vente et achat, attestait que cette forme etait bien la forme primitive et naturelle du mariage chez les Âryas de l'Inde. Comme le premier système, le second vient à l'appui de notre thèse

Troisième système. — Nous n'arriverons pas à la même conclusion avec le troisième système (III, 25) adopté, et peut-être creé par Manu, système qui ne se propose pas tant d'approprier tel ou tel mode à telle ou telle caste que d'approuver ou réprouver les divers modes d'après leurs caractères intrinsèques, procédé assez arbitraire et difficile à justifier, qui semble ne pas tenir un compte suffisant de la division et de la classification officielle des modes, non plus que de la tradition.

Il commence par mettre en dehors dès l'entrée

[1] *Vaiçya* de *viç* «homme», *Viçpati* et *viçâm pati* signifient «chef des hommes»

les trois premiers modes sans même les citer, ou plutôt en ne les citant pas. Pourquoi? Je n'en sais rien. Est-ce pour mieux dissimuler la vraie nature du troisième? En tout cas, il a l'air de les considérer comme supérieurs et au-dessus de toute contestation. Sur les cinq restants, il en déclare deux illégaux ou illicites : le mode frauduleux (Paiçâca) et le mode Âsura (mariage par achat). « Jamais, dit Manu, on ne doit les employer » (III, 25). Parmi les trois qui restent, les modes Gândharva et Râxasa sont propres aux Xatryas.

D'après ce système, les trois premiers modes sont réservés sans doute comme étant l'attribut de la première caste : on ne le dit pas expressément, mais cela s'entend de soi. Le mode voluptueux et le mode violent sont attribués à la deuxième. Il faut bien en conclure que le 4ᵉ mode, le mode Prâjâpatya ou Kâya dont on ne dit rien, qu'on ne cite pas, est dévolu aux deux dernières castes; le mode Âsura (mariage par achat) et le mode Paiçâca (frauduleux), c'est-à-dire, les cinquième et huitième modes étant interdits à toutes les castes et absolument condamnés.

Voilà donc le mariage par achat assimilé à la pollution frauduleuse et enveloppé dans le même anathème. Manu revient plus loin sur cette forme de mariage pour renouveler sa condamnation en termes très énergiques :

Un Çûdra même ne doit point recevoir de gratification en donnant sa fille en mariage; car le père qui reçoit une gratification vend sa fille d'une manière tacite. (IX, 98).

Même dans les créations précédentes, nous n'avons jamais entendu dire qu'il y ait eu de vente tacite d'une fille au moyen d'un payement appelé Çulka[1]. (IX, 100.)

Il y a là comme un parti pris, une sorte de campagne contre le mariage par vente et par achat. L'appel de Manu aux souvenirs des « créations » précédentes ne semble-t-il pas signifier que la pratique condamnée par lui est fort usitée dans la « création » actuelle? Il est à remarquer que ses malédictions atteignent le mariage Ârṣa, qu'il met dans la même catégorie que les deux premiers modes, et qui n'est pas autre chose qu'une vente plus ou moins déguisée, une vente réelle ou tout au moins fictive. Il est vrai que Manu s'est très fortement élevé contre cette manière de voir : mais l'évidence des faits parle plus

[1] Ces anathèmes singuliers n'empêchent pas Manu de parler plusieurs fois du Çulka et du mariage par vente et achat comme d'une chose toute naturelle dont la pratique était constante. (Voir spécialement VIII, 204, 366; IX, 93; XI, 5.) L'épopée nous montre aussi le mariage par achat usité en haut lieu : témoin le mariage de Pâṇḍu avec Mâdrî sa seconde épouse, qui est un véritable mariage asourique. (Âdi-Parva 4429-40). Ainsi les deux derniers des cinq héros du Mahâbhârata, les Pâṇḍavas, étaient issus d'un genre d'union que Manu déclare infâme, impie, digne du dernier mépris! — Plus loin, à propos du rapt de Subhadrâ, lorsque le peuple indigné s'arme à la voix de son chef pour reprendre la jeune fille et punir Arjuna le ravisseur, Kṛṣṇa calme son courroux en lui faisant comprendre que le procédé d'Arjuna est une preuve d'estime pour la famille royale; car s'il n'avait pas enlevé Subhadrâ, il aurait offert de l'acheter. Sa conduite est donc en réalité un hommage rendu au désintéressement de la race royale. Argument d'avocat, fort curieux, qui confirme bien en un sens les imprécations de Manu, mais dont le principal intérêt, à mes yeux, est de constater la pratique du mariage par achat.

haut que les déclarations les plus magistrales, et après avoir lu et médité tout ce que Manu dit à ce propos, nous ne pouvons que répéter ce que nous avons déjà dit; en célébrant le mariage *Ārṣa* et en dénigrant le mariage *Āsura* on retient d'une main ce qu'on repousse de l'autre, on honore sous une forme ce que l'on condamne sous une autre.

Tels sont les trois systèmes dont nous trouvons l'énoncé dans Manu. Nous en connaissons un quatrième non pas absolument nouveau, mais né apparemment du désir de concilier les précédents. Cette conciliation est-elle possible? Nous ne le pensons pas. On l'a néanmoins tentée d'une façon partielle. C'est ce qui nous reste à examiner.

Quatrième système. — C'est dans le Mahâbhârata que se trouve cette tentative, ou plutôt ce quatrième système. (Âdi-Parva, 2962-2965.)

Le roi Duṣyanta, voulant séduire Çakuntalâ et la décider à s'unir à lui par le mode Gândharva, lui fait l'énumération des huit mariages suivie de l'énoncé des deux derniers systèmes dans les termes mêmes de Manu. Il ne parle pas du premier système qu'il paraît ignorer absolument, et qui peut-être ne lui est d'aucun secours. En alléguant les derniers systèmes, il ne les oppose pas l'un à l'autre et ne donne pas à choisir entre eux; d'où la conclusion qu'il faut les concilier. Or, je ne vois le moyen de le faire qu'à la condition de considérer le troisième système (celui dont Manu semble être l'auteur et qu'en tous

cas il déclare être le sien) comme concernant les deux premières castes. Car, puisque le deuxième système accorde le mariage asourique aux Vaiçyas et aux Çûdras, il faut de toute nécessité que la prohibition formelle dont le mariage asourique est frappée dans le troisième s'applique uniquement aux Brâhmanes et aux Xatryas. Mais les passages de Manu que nous avons cités prouvent nettement que telle n'est pas sa pensée. Sa réprobation du mariage asourique comme du mode frauduleux est absolue, sans limitation; elle atteint toutes les castes. La conciliation du deuxième et du troisième système que nous trouvons dans le Mahâbhârata n'est donc pas une conciliation véritable et complète; elle ne peut être considérée que comme un quatrième système.

6. ESSAI D'APPROPRIATION DES DIVERS MODES.

Quoique j'aie dit que la conciliation des divers systèmes est impossible, je voudrais essayer de montrer ce que les divers modes deviennent dans chacun d'eux en mettant en relief les points communs aux divers systèmes et en expliquant, lorsque cela est *possible, la cause de telle ou telle disposition du législateur.*

Je laisse de côté les deux premières formes, elles ont un caractère sacerdotal si évident qu'on ne risque rien en les attribuant exclusivement à la première caste, celle des Brâhmanes.

La troisième forme que Manu réunit aux deux

premières n'est, selon moi, qu'une forme voisine, ou une modification, peut-être la forme première du mariage par vente et achat; je la réunis au mariage asourique. Parmi les quatre autres, le mode violent est admis par tous les systèmes et réservé aux seuls Xatryas; c'est évidemment un souvenir des temps primitifs. Le mode frauduleux, qui semble permis dans le premier système, y est peut-être tout simplement omis, parce que cette manière infâme de contracter l'union conjugale n'était probablement pas encore entrée dans l'énumération légale quand ce système fut formé. Il est formellement proscrit dans les deux autres : ce qui indique un progrès dans la morale publique, à moins que le progrès ne soit dans l'exactitude et l'abondance des définitions légales, auquel cas la morale publique y gagnerait encore. Quant au mode Gândharva, ce genre d'union si fréquent en tout temps et en tout pays, le premier et le troisième système l'admettent en en restreignant l'usage, le deuxième, qui le passe sous silence, semble le proscrire ou plutôt le concéder à toutes les castes. Pour le 4e mode le Prâjâpatya, il n'y a pas de prescription spéciale, et il semble, malgré les apparences contraires, *qu'il pouvait être pratiqué par toutes les castes; il est d'une insignifiance qui en ôte* tout danger, et est *sans doute la cause du peu d'attention* qu'on paraît lui accorder.

Reste le mode Âsura qui est le principal objet de cette étude.

On sait que l'acception du mot Asura a changé,

et que, avant de signifier « ennemi des dieux, impie », ce terme avait eu le sens de « divin, saint », qui est son acception vraie et naturelle. Je ne prétends pas faire remonter jusqu'à ce temps reculé l'application du mot *Âsura* au mariage par achat; je le prends dans son acception défavorable, et je reconnais que le mariage par vente et achat est en réalité appelé impie. Mais nous voyons que le premier système l'accorde à tout le peuple, que le deuxième l'accorde à la masse de la population sauf l'aristocratie sacerdotale et militaire; le troisième seul le condamne absolument, et c'est, à n'en pas douter le plus récent. Il y aurait donc eu une réaction, un mouvement abolitioniste contre le mariage par vente et achat, réaction lente et progressive dont nous ne connaissons ni l'origine ni le développement. On peut présumer qu'elle serait née de l'extension de la classe marchande, qu'elle aurait commencé par les castes supérieures et qu'on aurait cherché à l'étendre aux castes inférieures. C'est ce que l'on peut inférer du langage de Manu. Mais celui que le Mahâbhârata prête à Bhîṣma donne lieu de croire que cette proscription du mariage par vente et achat se heurta à une forte opposition, et que les mœurs de ce que nous appellerions la classe moyenne, c'est-à-dire des Vaiçyas, résistèrent à cette innovation aristocratique qui, à cause de la supériorité des modes privilégiés propres à la première caste, ne laissait plus de place qu'à des unions faciles et passagères (*Gândharva*) ou à des actes de violence (*Râxasa*) ou à d'impudiques

surprises (*Paiçâca*). Le vrai mode national serait donc resté le mariage par achat[1].

Je pourrais m'arrêter sur cette phrase qui est comme la conclusion de cette étude. Toutefois, je voudrais essayer, avant de déposer la plume, une attribution *rationnelle* des principaux modes du mariage indien, tout en tenant compte des conditions sociales et historiques du peuple âryen en même temps que des préceptes de ses législateurs moralistes. C'est un cinquième système à ajouter aux précédents : comme il est de mon invention, je le propose en toute modestie et sous toutes réserves.

Je laisse de côté les trois derniers modes, Gândharva, Râxasa, Paiçâca; ce ne sont pas des mariages. Il ne s'agit là que d'actes coupables ou criminels pouvant servir de préface à des mariages ultérieurs. Je néglige aussi le Svayamvara que je considère comme n'étant pas un mode spécial, mais pouvant s'allier à quelqu'un des cinq modes réguliers.

De ces cinq modes, les deux premiers le « brahmique » et le « divin », marqués comme ils le sont d'un caractère sacerdotal si frappant, ne peuvent être que spéciaux à la première caste; mais comme ils comportent des présents importants du père de la

[1] Telle fut l'impression d'un étranger, le grec Megasthène, envoyé dans l'Inde par Séleucus Nicator au temps où Candragupta régnait en Magadha. Il n'a vu dans l'Inde que le mariage par achat, et il ne l'a vu que sous la forme Ârṣa, comme le prouve cette phrase de Strabon : *πολλὰς δὲ γαμοῦσιν ὠνητὰς παρὰ τῶν γονέων, λαμβάνουσί τε ἀντιδιδόντες ζεῦγος βοῶν.* (XV, 54; p. 709). Voir ci-dessus, p. 478 et note.)

mariée, ils ne devaient être qu'à l'usage des familles riches de cette caste.

Les modes troisième et cinquième (*Ârṣa* et *Âsura*) sont, pour moi, des mariages par achat; mais ils diffèrent trop l'un de l'autre pour être applicables à la même classe de personnes. Le cinquième devait être principalement, je ne crois pas pouvoir dire exclusivement, à l'usage des négociants riches, c'est-à-dire d'une partie de la troisième caste. Le troisième, caractérisé par le don de têtes de bétail, devait être employé surtout par les agriculteurs de condition moyenne, c'est-à-dire par une partie de la troisième caste. Il pouvait aussi et sans doute il devait être usité par les Brâhmanes ou gens de la première caste en détresse, c'est à-dire reduits à la condition d'agriculteurs. C'est pour cela sans doute que Manu lui donne une place si éminente; on pourrait même inférer de son langage que le troisième mode était réservé aux Brâhmanes en detresse[1], ou du moins que Manu tendait à lui donner cette destination exclusive.

Reste le quatrième mode, le mode Kâya ou Prâjâpatya caractérisé par l'absence de tout don ou present quelconque. Ne va t-il pas de soi que ce mode était celui des familles pauvres de toutes les classes, mais surtout des trois dernières? Le mariage Prâjâpatya répondrait donc à ces mariages exempts de complications et de préoccupations pécuniaires qui se font chez nous en si grand nombre, sans dot et

[1] Manu, X, 82.

sans contrat, sous les seuls auspices des articles du Code. (Voir art. 1393 du Code civil.)

La conclusion à tirer de ce « cinquième système » serait encore que le mariage par achat, si maltraité dans les lois de Manu, fut en réalité la forme primitive du mariage chez les Âryas de l'Inde et, selon toutes les apparences, se maintint, malgré Manu, surtout dans la troisième caste. C'est l'opinion que j'exprime en finissant comme la conclusion définitive de cette étude sur le mariage chez les Âryas de l'Inde.

MATÉRIAUX

POUR SERVIR À L'HISTOIRE

DE

LA NUMISMATIQUE ET DE LA MÉTROLOGIE MUSULMANES,

PAR M. H. SAUVAIRE.

(FIN.)

DEUXIÈME PARTIE. — POIDS.

CONCLUSION.

Si nous laissons de côté les poids particuliers à telle ou telle contrée, à telle ou telle ville, à tel ou tel produit même[1], le système pondéral des Arabes nous paraît présenter trois divisions principales : 1° Époque de Mahomet; 2° Poids légaux; 3° Poids usités en médecine.

[1] Trois métrologues italiens du XIVe et du XVe siècle, Pegolotti, Giovanni da Uzzano et de' Pasi, nous fournissent, sur les poids en usage à leur époque dans les États musulmans et dans les principales villes de l'Europe occidentale en relations commerciales avec ces derniers, des notions très intéressantes qui viennent confirmer presque toujours ce que nous ont appris les auteurs arabes.

Pour l'époque de Mahomet les auteurs ne mentionnent que les cinq poids suivants :

Le derham.
La nawâh = 5 derhams.
Le nachch = 20 derhams.
L'once = 40 derhams.
Le ratl = 12 onces = 480 derhams.

Il est fort difficile d'en déterminer les valeurs respectives en grammes, car nous ignorons si ce derham pesait 3 gr. 0898 ou 3 gr. 3105; et bien que dans le Tableau des ratls, en regard des 480 derhams qui composent le ratl de la Mekke, figure une équivalence de 1,483 gr. 104, je suis obligé de reconnaître que ce chiffre ne doit pas être accepté sans hésitation.

Le ratl de la Mekke de 480 derhams nous représente-t-il une double mine de 240? El ʿAntary affirme que le ratl *arabe* ou de l'ʿIrâq se compose de douze onces de dix derhams; mais pour le trouver égal à celui de Baghdâd de 128 $\frac{4}{7}$ derhams, il faut nécessairement lui attribuer 120 drachmes de 3 gr. 3105. D'un autre côté, d'après un auteur plus moderne, Mohammad Bâqer, le ratl de la Mekke est égal à deux ratls de Baghdâd; ce qui ne nous donne au plus que 260 derhams. A quelle époque la livre de la Mekke ou *mine* a-t-elle été réduite à ce dernier poids, c'est ce que les jurisconsultes musulmans eux-mêmes ne nous disent pas. Don V. Vasquez Queipo voit dans le ratl du Prophète, qu'il

appelle aussi *oque*[1], l'ancienne livre égypto-romaine et donne au derham un poids *monétaire* de 2 gr. 832.

Les poids *légaux* ou consacrés par les ouvrages de droit musulman ne présentent pas de difficultés. On les trouvera réunis dans le tableau ci-contre n° 1, avec les poids français qui leur correspondent. Baghdâd, la capitale des khalifes ʿabbâsides, a imposé sa livre à la loi, si je peux m'exprimer ainsi. On ne devra pas oublier que, suivant qu'on donne à l'*estâr* 4 ½ metqâls ou 6 ½ derhams, l'on obtient le ratl adopté par En-Nawawy de 128 4/7 derhams, ou celui de 130, préféré par Er-Râféʿy; ces deux docteurs appartiennent au rite châféʿîte.

Le tableau n° 2 représente, dans leur ordre de progression également, les poids en usage chez les médecins arabes. Quelques-uns de ceux que nous avons cités ne s'appliquent peut-être qu'à des mesures. Tel serait le cas, par exemple, pour قجلنارس *qadjalnâros*, dans lequel il est facile de retrouver en changeant quelques points de place et supprimant le *sîn*, فخليار ou la cuillerée (κοχλιάριον) d'Ebn el Beytar. Le système pondéral des médecins a évidemment pour base la drachme de 3 gr. 3105; c'est ce que nous confirmera l'étude des mesures de capacité dont ils se servaient.

[1] Comme on l'a vu, l'*oque* est invariablement de 400 derhams. Ce nom de poids me paraît d'ailleurs relativement moderne et il était inconnu à l'époque de Mahomet les lexiques arabes n'en font aucune mention

TABLEAU N° 1. — POIDS LÉGAUX.

Grain de moutarde	0^{gr} 000735 $\frac{2}{3}$
Areuzzah (grain de riz)	0 01839 $\frac{1}{6}$
Habbah de l'argent = $\frac{1}{60}$ derham = 1 grain d'orge . .	0 05149 $\frac{2}{3}$
Habbah, grain de blé = 2 grains d'orge de 0,03218 $\frac{13}{24}$ = $\frac{1}{48}$ derham	0 06437 $\frac{1}{12}$
Habbah de l'or = $\frac{1}{60}$ dînâr	0 0735 $\frac{2}{3}$
Tassoûdj des Hanafîtes = $\frac{1}{2}$ qîrât de 0,2207 = 150 grains de moutarde.	0 11035
Tassoûdj ou sattoûdj = 2 *habbah* de 0,06437 $\frac{1}{12}$ = 2 $\frac{1}{2}$ *habbah* de 0,05149 $\frac{2}{3}$.	0 12874 $\frac{1}{6}$
Tassoûdj = $\frac{1}{24}$ metqâl = 2 $\frac{1}{2}$ *habbah* de 0,0735 $\frac{2}{3}$. . .	0 1839 $\frac{1}{6}$
Qîrât châfé'ite = 250 grains de moutarde.	0 1839 $\frac{1}{6}$
Qîrât mesry = 262 $\frac{1}{2}$ grains de moutarde = 3 grains de blé de 0,06437 $\frac{1}{12}$.	0 1931125
Qîrât hanafîte = 300 grains de moutarde = $\frac{1}{20}$ metqâl = 3 *habbah* de 0,0735 $\frac{2}{3}$ = 12 areuzzah	0 2207
Qîrât = 4 *habbah* de 0,06437 $\frac{1}{12}$ = $\frac{1}{12}$ derham.	0 25748 $\frac{1}{3}$
Dâneq du derham = $\frac{1}{6}$ derham = 8 *habbah* de l'argent de 0,06437 $\frac{1}{12}$ = 4 tassoûdj de 0,12874 $\frac{1}{6}$. .	0 5149 $\frac{2}{3}$
Dâneq du metqâl = $\frac{1}{6}$ metqâl = 10 *habbah* de l'or de 0,0735 $\frac{2}{3}$ = 3 $\frac{1}{3}$ qîrâts de 0,2207 = 3 qîrâts et 1 *habbah* = 4 tassoûdj de 0,1839 $\frac{1}{6}$	0 735 $\frac{2}{3}$
DERHAM = 48 *habbah* de 0,06437 $\frac{1}{12}$ = 16 qîrâts de 0,1931125 = 14 qîrâts de 0,2207 = 12 qîrâts de 0,25748 $\frac{1}{3}$ = $\frac{7}{10}$ metqâl = 60 *habbah* de l'argent de 0,05149 $\frac{2}{3}$ = 60 *habbah* de 70 grains de moutarde = 16 kharroûbah ou qîrâts de 0,1931125 = 50 $\frac{2}{5}$ *habbah* de 0,061305 $\frac{5}{9}$ = 16 $\frac{4}{5}$ qîrâts de 0,1839 $\frac{1}{6}$ = 64 grains de blé de 0,048278 $\frac{1}{8}$ = 80 grains d'orge de 0,0386225	3 0898
METQÂL = 20 qîrâts hanafîtes = 1 $\frac{3}{7}$ derham = 6000 grains de moutarde = 68 $\frac{4}{7}$ grains d'orge de 0,06437 $\frac{1}{12}$ = 72 *habbah* (ou grains d'orge moyens) de 0,061305 $\frac{5}{9}$ = 24 qîrâts châfé'ites. . .	4 414

TABLEAN N° 1. — POIDS LÉGAUX. (Suite.)

Estâr = 4 $\frac{1}{2}$ metqâls	19gr 863	Estâr = 6 $\frac{1}{2}$ derhams	20gr 0837
Once = 7 $\frac{1}{2}$ metqâls = 10 $\frac{5}{7}$ derhams = 1 $\frac{2}{3}$ estâr = 7 metqâls de 4 gr. 72928 $\frac{4}{7}$.	33 105	Once = 10 $\frac{5}{6}$ derhams = 7 $\frac{7}{12}$ metqâls.	33 4728 $\frac{1}{3}$
Ratl [1] = 12 onces = 20 estârs = 128 $\frac{4}{7}$ derhams = 90 metqâls	397 260	Ratl [1] = 12 onces = 20 estârs = 130 derhams = 91 metqâls	401 674
Mann (mine) = 2 ratls = 40 estârs	794 520	Mann (mine) = 2 ratls = 40 estârs	803 348
Qentâr (quntal) = 100 ratls	39726 000	Qentâr (quintal) = 100 ratls	40167 400

[1] Adopté par En-Nawawy.

[1] Adopté par Er-Râféy.

TABLEAU N° 2. — POIDS EN USAGE CHEZ LES MÉDECINS.

Areuzzah (grain de riz)........................	0gr 01839 $\frac{1}{6}$
Grain d'orge........................	0 04597 $\frac{11}{12}$
Habbah = $\frac{1}{60}$ darakhmy........................	0 055175
Habbah de 50 $\frac{2}{3}$ au derham et de 72 au metqâl..	0 061305 $\frac{5}{9}$
Habbah de 1 $\frac{1}{2}$ grain d'orge..............	} 0 06896875
Chalque = $\frac{1}{8}$ obole = $\frac{3}{8}$ qîrât..................	
Hommosah (pois-chiche) = $\frac{1}{4}$ derham (darakhmy) = $\frac{1}{4}$ metqâl........................	0 827625
Sattoûdj et tassoûdj = 2 $\frac{1}{2}$ *habbah* de 0,055175..	0 1379 $\frac{3}{8}$
Ceratium ou silique = 4 granula ou sitaria = 2 $\frac{2}{3}$ œréi attiques (de 0,06896875) = $\frac{1}{24}$ *solidus* (de 4,414)........................	
Qîrât = 4 grains d'orge = 3 *habbah* de 0,061305 $\frac{5}{9}$ = 1 kharroûbah au poids de Syrie..........	1839 $\frac{1}{6}$
Kharroûbah de Syrie = 4 grains d'orge = $\frac{1}{18}$ darakhmy = 1 qîrât........................	
Kharroûbah = 3 $\frac{1}{2}$ *habbah* de 0,055175 = 1 qîrât mesry = $\frac{1}{16}$ derham de 3,0898 = $\frac{1}{24}$ metqâl mesry de 4 gr. 6347 = 3 grains de blé.......	0 1931125
Kharroûbah = 1 qîrât (hanafîte)............	0 2207
Chalque = $\frac{1}{2}$ obole........................	} 0 275875
Ceratum = $\frac{1}{2}$ obole = 1 $\frac{1}{2}$ silique...........	
Boûmos[1] = 2 qîrâts........................	
Teurmeusah (lupin) = 2 qîrâts = $\frac{2}{3}$ obole = 8 grains d'orge........................	0 3678 $\frac{1}{3}$

[1] C'est peut-être une erreur du copiste pour *Teurmeus.*

Lupinus ou *thermus* = 2 siliques..........	
Ramyah = 2 qîrâts....................	0gr 3678 ⅓
Dâneq = ⅔ obole.....................	
Chalque = 3 qîrâts = 8 *djalqoûs* (chalques) de 0,06896875 = ⅙ metqâl-darakhmy = 1 obole.	
Obole = 3 qîrâts = ¼ bâqélah mesriyah........	
Scrupulus = 1 obole = 4 *œrei* (aliàs 8)........	0 55175
Châmoûnah = ¼ bâqelah de Mesr.............	
Dâneq = ⅙ darakhmy = 3 qîrâts = 12 grains d'orge.	
Scrupulum seu scriptulum græce γράμμα = 2 oboles = 3 lupins = 6 siliques = 16 œrei (Diosc. 6).	
Gharama (gramme) = 6 qîrâts = bâqelah grecque = ⅓ metqâl........................	
Karamah (gramme) = 6 qîrâts..............	
Hamach = 6 qîrâts....................	
Bâqélah grecque = 6 qîrâts = ⅓ metqâl-darakhmy = 24 grains d'orge...................	1 1035
Qouâmos (κύαμος) = ⅓ derham (metqâl-darakhmy).	
Nawâh (= 6 qîrâts) = 2 oboles = ⅓ derham (darakhmy).....................	
Hommosah (pois-chiche) = ⅓ derham = ⅓ metqâl.	
Bâqelah d'Alexandrie = ½ metqâl (darakhmy) = 9 qîrâts = ½ derham (darakhmy)..........	
Châmoûnah = ½ darakhmy = 1 ½ gharama.....	1 65525
Djaloûzah = ½ metqâl (darakhmy)...........	
ı de Mesr = 12 qîrâts = 48 grains d'orge = ⅔ metqâl (darakhmy) = ⅔ derham (darakhmy).	2 207

Djaloûn = $\frac{3}{4}$ derham (darakhmy)............	2gr 482875
DARAKHMY, drachme, denarius italicus, holca, metqâl, bâtarînamoûn, halqoûn, derham = 18 qirâts = 6 oboles = 18 grains de caroube syrienne = 18 siliques = 3 scrupules = 9 lupins = 48 œrei = $\frac{1}{8}$ once = 3 gharama = 15 kharroûbah (de 0,2207) = 72 grains d'orge = $\frac{3}{4}$ metqâl (de 4 gr. 414).........	3 3105
Bondoqah = 1 metqâl = 1 darakhmy.........	
Djawzah nabatéenne = 1 bondoqah..........	
Denarium = 4 scrupules..................	
Dînâr = 1 $\frac{1}{3}$ metqâl-darakhmy = 24 qîrâts = 4 gharama.........................	4 414
Tamrah = 1 $\frac{1}{2}$ metqâl-darakhmy.............	4 96575
Qadjalnâros = 1 $\frac{1}{2}$ darakhmy = 1 $\frac{1}{2}$ metqâl....	
Asârioûn (as) = 2 darakhmy..............	
Bâboûsanah = 2 darakhmy.................	6 621
Siclus = 2 drachmes = $\frac{1}{4}$ once.............	
Olostour = 2 $\frac{1}{2}$ darakhmy.................	
Fîdjoû = 2 $\frac{1}{2}$ metqâls-darakhmy = 30 chalques.	8 27625
Warsîoûn = 2 $\frac{1}{2}$ darakhmy = 2 $\frac{1}{2}$ metqâls.....	
Dahmâs *et* dahmasâs = 3 metqâls (darakhmy)..	
Tâmaqsaqtâ = 3 metqâls (darakhmy)........	9 9315
Petite sadfah = 3 metqâls (darakhmy)........	
Sa'bâr = 20 oboles.....................	
Sicle = 20 oboles......................	
Sîlîqoûn = 20 oboles = 3 $\frac{1}{3}$ metqâls-darakhmy..	11 035
Petite sadfah = 7 châmoûnah.............	

Nux regia = 4 drachmes..................		
Estâr (stater) = 4 darakhmy = 4 metqâls.....		
Stâtos (pour stater[1]) = 4 darakhmy.........	13gr	242
Sicilicus = $\frac{1}{2}$ once........................		
Sîlîqoûn = $\frac{1}{2}$ once........................		
Ṭânou = 6 darakhmy = 6 metqâls...........		
Djawzah (noix) royale = 6 metqâls = 6 darakhmy		
Petit sâmy = 6 darakhmy..................	19	863
Satl = 6 derhams (darakhmy)...............		
Grande sadfah = 1 djawzah.................		
Once = 8 drachmes = 24 scrupules = 48 oboles = 72 lupins = 144 siliques = 348 œrei = 8 metqâls (darakhmy) = 24 nawâh = 6 metqâls (de 4,414)........................	26	484
Fîdjy = 10 darakhmy = 10 metqâls.........	33	105
LIBRA = 12 onces = 96 drachmes = 288 scrupules = 576 oboles = 864 lupins = 1728 siliques = 4608 œrei......................	317	808
RATL ROÛMY = 12 onces = 96 darakhmy = 72 metqâls (de 4 gr. 414) = 102 $\frac{6}{7}$ derhams (de 3,0898)........................		
Haymân = 25 estârs (de 4 darakhmy ou metqâls) = 100 darakhmy..	331	050

[1] C'est à M. Clermont-Ganneau que revient l'honneur d'avoir remarqué la faute du copiste, c'est-à-dire l'emploi du س au lieu du ر, à la fin de ce mot.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIETÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 8 MAI 1885.

La seance est ouverte à quatre heures et demie par M. Renan, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu et adopté.

Est reçu membre de la Société :

M. Charles LANMAN, secretaire correspondant de la Société orientale américaine, professeur de sanscrit à Harvard College, Cambridge, Massachusetts, présenté par MM. Barth et Senart.

Lecture est donnée d'une lettre adressée par le Président de la Société des arts et des sciences de Batavia au conseil d'administration de la Société asiatique. La Société de Batavia exprime l'intérêt qu'elle prend aux études relatives à l'épigraphie cambodgienne publiées par le *Journal asiatique* : ces études touchent de près à l'histoire des Indes orientales néerlandaises, qui ont été anciennement en rapports très étroits avec le Cambodge. Les travaux du Dr Kern et la Table d'alphabets indiens, publiés par la Société de Batavia, prouvent que l'un des alphabets anciens de Java a été importé du Cambodge : les inscriptions en vieux javanais et les manuscrits en vieille langue sunda mentionnent plusieurs fois le nom du pays Kmer. Les inscriptions cambodgiennes déjà déchiffrées présentent la même fusion du Sivaisme et du Bud-

dhisme que l'on rencontre à Java, et il est probable que le Cambodge a exercé une grande influence dans l'histoire religieuse de l'archipel des Indes orientales et, en particulier, de Java. Pour fixer la date où ces rapports ont commencé, la paléographie est un élément d'information de premier ordre et il serait très utile d'avoir une table des alphabets et des chiffres du Cambodge en ordre chronologique. La Société asiatique de Paris possède, plus que toute autre institution scientifique, les éléments d'un pareil travail et rendrait un grand service à la science en l'exécutant.

M. Senart fait observer que le vœu exprimé par la Société de Batavia va recevoir satisfaction aussi pleine que possible par la publication intégrale en fac-similé de toutes les inscriptions cambodgiennes, entreprise sous les auspices de l'Institut par MM. Bergaigne, Barth et Senart. Une simple table d'alphabets serait, dans l'état présent, prématurée et risquerait d'être incomplète : la publication de l'Institut mettra aux mains des savants toute la paléographie du Cambodge. Le secrétaire de la Société est invité à répondre dans ce sens à la lettre de la Société de Batavia.

M. Zotenberg lit des fragments d'une étude sur le roman de *Barlaam et Joasaph*, sur la date, l'auteur et les sources de ce roman. Un résumé de cette lecture est annexé au procès-verbal (Voir ci-après, p. 517).

M. de Charencey présente quelques exemples, tirés principalement des noms de nombre, des affinités qu'il croit retrouver entre les langues du Caucase et les langues de l'Extrême-Orient.

La séance est levée à six heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la rédaction. *Indian Antiquary*, 1884 december and supplement; 1885, april.

— *Journal des Savants*, avril 1885.

— *Polybiblion*, partie technique, avril 1885.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, partie philologique, 1884, vol. LIII, part. I.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n° XI, december 1884.

— *Proceedings of the American Oriental Society*, october 1884.

— *Bulletin de la Société des études indo-chinoises de Saïgon*, année 1884.

— *Comptes rendus de la Société de géographie*, 1885, n°s 7 et 8.

— *Bulletin de la Société franco-hispano-portugaise de Toulouse*, tome VI, 1885, n° 1.

Par l'éditeur. *Excursions et reconnaissances*, VIII, n° 20, novembre-décembre 1884, Saïgon, 1885.

— *Traité de Tien-tsinn et convention de Pékin*, 1858-1860; texte chinois, Paris, Leroux, 1885.

James Darmesteter. *Le mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours*, Paris, Leroux, 1885 (LIIIe vol. de la Bibliothèque orientale elzévirienne).

— *Madhava et Malati*, drame de Bhavabhuti, traduit par G. Strehly, Paris, Leroux, 1885 (XLIIe vol. de la Bibliothèque orientale elzévirienne).

Sir Alfred C. Lyall. *Études sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, traduit de l'anglais, Paris, Thorin, 1885.

Par l'auteur. *Fragments d'un voyage dans l'intérieur de la Chine*, C. Imbault-Huart, Changhai, 1884. (Extrait du *Journal de la Société asiatique de Changhai*, broch. 138 pages.)

— *Les deux Jéhovistes*, par M. Bruston. (Extrait de la *Revue de théologie et de philosophie*, sans date, broch. 41 pages.)

— *La famille royale de Siam*, par Eugène Gibert, Paris, 1884. (Extrait du *Bulletin de la Société académique indo-chinoise*, oct. 1883, broch. 16 pages.)

— *De la conjugaison dans les langues de la famille Maya-quichée*, par H. de Charencey. (Extrait du *Museon*, Louvain, 1885.)

Par M. Clermont-Ganneau. *Journal officiel*, 21 avril 1885. (Compte rendu des séances de décembre 1884-mars 1885, et *Revue orientale*.)

ÉTUDES SUR LES MŒURS RELIGIEUSES ET SOCIALES DE L'EXTRÊME ORIENT (*Asiatic studies*), par sir Alfred Lyall, traduit de l'anglais. E. Thorin, 1885.

M. Lyall a exercé dans l'Inde de hautes missions administratives. Esprit savant et curieux, attiré par tous les problèmes, psychologiques et historiques, qui se rattachent au développement religieux et social, il a profité, avec un zèle et une pénétration rares, de ses fonctions officielles pour observer les phénomènes dont l'Inde offre, dans cet ordre d'idées, un champ si fertile et encore peu exploité. Beaucoup de lecteurs avaient été frappés des études qu'il avait fait paraître successivement; tous se sont félicités de les lui voir réunir en un volume. Nous ne pouvons que savoir gré au traducteur qui les a fait passer dans notre langue et les rend accessibles à un public plus nombreux. Nous ne le chicanerons pas sur un système de version littérale qui l'expose quelquefois à parler anglais en français et qui ne rend pas toujours la justice qui lui est due à la langue un peu compacte, mais imagée et expressive, de son auteur. Je lui reprocherais plus volontiers, malgré l'adhésion derrière laquelle il s'abrite, d'avoir laissé de côté deux morceaux, l'un sur *l'Islam dans l'Inde*, l'autre sur *la Politique religieuse de l'Angleterre dans l'Inde*. La pensée de M. Lyall est si fortement concentrée sur l'ordre de questions auxquelles touchent ces essais, qu'il a pu, sans nous étonner, les présenter comme les *chapitres* d'un travail suivi. C'est un éloge pour le livre, c'est aussi une critique pour les suppressions que l'éditeur français lui a fait subir. Il sentait cependant, le mode de traduction qu'il a adopté le démontre, que de pareilles études s'adressent à un public attentif, réfléchi, qui n'exige pas des ménagements excessifs, parce qu'il est sérieusement épris de ces lois de la dynamique so-

ciale et intellectuelle dont la recherche attire si impérieusement la science de nos jours.

M. Lyall n'est point un savant de profession : c'est peut-être une des raisons qui font l'intérêt de ses recherches. Elles touchent à des sujets trop variés pour être suivies pas à pas dans leur allure, non pas capricieuse, mais nullement méthodique, très personnelle et très libre. On peut dire cependant que les problèmes de l'histoire et de la vie religieuse dans l'Inde y tiennent la place la plus large. Il les saisit par l'aspect que la force des circonstances dérobe le plus ordinairement aux indianistes, par l'observation directe des sentiments populaires, des pratiques et des faits quotidiens. C'est une source précieuse d'intérêt, d'autant plus qu'il s'agit d'un pays où les traits fondamentaux du caractère se modifient bien peu; c'est aussi une nouveauté; n'était la défiance native et l'extrême complexité du monde hindou, on aurait peine à croire combien il est malaisé de nous instruire à distance soit de l'état d'esprit qui y règne, soit du fonctionnement de cet organisme social qui le marque d'une originalité si profonde.

Esprit positif, et même, si je ne trompe, positiviste, M. Lyall professe pour les spéculations savantes une défiance qui est sans doute prudente mais qui a ses dangers, car elle l'empêche de tenir assez de compte des éléments sur lesquels elles se fondent; homme d'action, il donne une attention un peu exclusive au présent; et, dans le présent, aux couches agissantes ou populaires; il perd un peu trop de vue soit les évolutions du passé, soit la force latente mais réelle de la tradition. C'est son originalité; c'est aussi sa faiblesse.

Rien de plus touffu, de plus complexe, que cet état religieux que résume le nom de brâhmanisme. De loin on est exposé à s'en faire une image assez fausse. Vus à travers la littérature, les éléments n'en gardent pas exactement leur valeur relative; si diverses qu'en soient les origines, ils apparaissent réunis, coordonnés, pondérés dans un système décevant. Un idéal théorique y est substitué aux faits réels;

les couches superposées de populations et de croyances, les particularités locales, les traits d'âges différents y sont fondus dans une ordonnance arbitraire. Toutes les perspectives sont ainsi troublées. Il faut ajouter le penchant naturel, mais ici illusoire, qui fait chercher dans la chronologie littéraire l'image fidèle de la chronologie des idées, et dans la série des livres la mesure précise du développement et des évolutions de l'esprit. On devine à quelles chances d'erreur sont exposées les généralisations qui s'édifient sur de pareilles bases.

C'est par son aspect opposé que M. Lyall étudie l'état religieux de l'Inde. Laissant de côté les livres et les théories brâhmaniques, il l'envisage dans ses manifestations actuelles : soit qu'il cherche à démêler les mouvements spontanés de la conscience religieuse, soit qu'il suive dans leurs expressions diverses les courants de sentiments et d'idées qui s'entrecoupent en un réseau compliqué. Reprenant tour à tour cette étude par des côtés différents, il arrive à nous restituer du brâhmanisme dans sa condition présente une image instructive, à en mettre en lumière les traits les plus significatifs.

Le brâhmanisme n'est ni une religion d'État ni une grande église, c'est toute une façon de vivre, si enchevêtrée dans les liens sociaux de ses adhérents qu'il devient souvent malaisé d'y distinguer, comme nous faisons naturellement ailleurs, entre le sacré et le profane. Il n'implique ni ne consacre une consistance sérieuse ni une uniformité stricte dans les croyances. En haut, il laisse à la classe sacerdotale et savante une large liberté spéculative, que suffit à racheter une reconnaissance de l'autorité des Védas, d'autant plus explicite en théorie qu'elle est, en pratique, plus illusoire. En bas, par les couches inférieures, il plonge dans des idées religieuses qui lui sont primitivement étrangères, mais qu'il s'approprie et s'assimile au prix de quelques accommodations assez artificielles. Les croyances populaires n'ont pas leur source dans un enseignement autorisé; elles sont beaucoup moins les rejetons du brâhmanisme que ses enfants d'adoption, quoique nécessairement il les colore de ses reflets. Ainsi se

continue, sous les yeux même de l'observateur, une sorte de végétation religieuse instructive à étudier. On y voit se produire encore sous l'action des instincts et des enseignements qui s'entrecroisent, l'opposition entre les doctrines ésotériques, mystiques et idéalistes, et les pratiques d'un culte crédule et grossier.

M. Lyall se plaît à analyser plusieurs de ces phénomènes; il les éclaire des aperçus les plus pénétrants. Là où son observation n'est pas absolument neuve, elle est relevée par la forme saisissante qu'il lui sait donner, par les commentaires ingénieux dont il l'accompagne. Il nous rend toujours au moins ce service de nous remettre devant les yeux, avec des couleurs vives et frappantes, des aspects que nous sommes trop exposés à perdre de vue.

Il faut bien qu'il paye en quelque mesure la rançon de ces rares avantages. Sa défiance à l'égard des thèses idealistes ne le garde pas contre le goût des spéculations et des théories. Il a trop d'esprit pour échapper à leur séduction. Il se laisse volontiers entraîner par le juste sentiment de sa force et par le plaisir de l'exercer librement. Son exposition prend souvent la forme d'une sorte de soliloque où les idées sont plus abondantes, les images plus brillantes que les analyses ne sont rigoureuses et complètes. A toutes ses pages le livre fait penser; il est peu de points où il laisse au lecteur difficile le sentiment d'une thèse définitivement assise et nettement définie.

Je songe surtout ici à deux opinions qui tiennent une large place dans les préoccupations de l'auteur. Constatant par des faits nombreux avec quelle facilité, dans l'Inde moderne, le respect et la superstition transforment en un dieu et transportent dans le panthéon local des hommes inégalement dignes de cet excès d'honneur, il revendique pour cette sorte d'apothéose, dans la constitution de la tradition et de la légende religieuse, une part d'influence beaucoup plus considérable qu'on n'a jamais cherché à la lui faire. Il incline ainsi, non sans quelques hésitations et certains retours, vers le système d'interprétation evhémeriste. Il est frappé d'autre part

du caractère fétichiste qu'affectent des pratiques religieuses très répandues dans les habitudes populaires; il en classe les manifestations par catégories, qui vont s'élevant du fétichisme pur au culte des dieux suprêmes de l'hindouisme; puis, sans hésitation, il transpose en histoire ce qui n'est qu'une classification arbitraire et aboutit directement à la thèse de l'origine fétichiste des idées religieuses.

M. Lyall est ainsi amené à prendre à partie les théories dominantes, en particulier les idées de M. M. Müller, sur les origines mythologiques. Et l'on voit assez, à l'insistance avec laquelle il y revient, le prix qu'il attache à l'un et à l'autre point de vue. A parler franc, cette discussion des questions d'origines n'est pas, suivant moi, la partie la plus solide de ses recherches. Je n'entrerai pas dans la critique de ses conclusions. Elle m'entraînerait en des longueurs; elle serait, je crois, superflue pour les connaisseurs de l'antiquité hindoue. J'ai du reste beaucoup moins à cœur de contester telle ou telle vue de M. Lyall que de rendre justice à l'originalité, à la force de sa pensée, d'attirer l'attention sur des manières de voir d'autant plus utiles à recommander qu'elles tiennent généralement moins de place dans la pensée des savants de profession. Même contestables dans leur ensemble, des conclusions peuvent contenir plus d'une vue féconde. D'ailleurs, outre qu'elles partent d'un esprit vigoureux et net qui commande l'attention, ses idées, à certains égards, ne sont point isolées. Il s'élève aujourd'hui de plusieurs côtés contre les formules absolues de la mythologie comparative des scrupules et des réclamations auxquelles il serait sage de ne pas demeurer sourd obstinément.

Depuis que le système d'interprétation ingénieux et commode appliqué aux mythes indo-européens a acquis une popularité et reçu des developpements justifiés par des trouvailles brillantes et soutenues par les succes parallèles de la philologie comparative, une illusion analogue a grandi dans les deux domaines limitrophes de la mythologie et de la linguistique. On nous a fait lire des fables écrites dans la langue com-

mune à tous nos ancêtres indo-européens; et il n'a pas manqué d'impatients qui ont cru toucher aux origines mêmes du langage, qui ont annoncé qu'on en allait pouvoir directement et sur pièces suivre la genèse. Il n'en a guère été autrement sur le terrain religieux. Si l'on n'a pas reconstitué de petit catéchisme indo-européen, on s'est montré très prompt à voir dans les hymnes védiques les témoins irrécusables du premier éveil de la pensée religieuse, et nous assistons, dans ces derniers temps, sur la naissance et l'évolution du sentiment religieux, à une éclosion rapide de systèmes contradictoires, issus des fantaisies ou des préjugés les plus variés. Ce peut être un témoignage honorable de curiosité scientifique, il y a là aussi l'effervescence prématurée d'une science enivrée de ses premiers succès. Elle est excusable et part d'une ardeur généreuse; elle ne mérite pas d'être encouragée indéfiniment. Certaines intempérances ont déjà jeté dans plus d'un esprit des germes grandissants de défiance et de réaction. Comment ne pas admirer ces observateurs dogmatiques qui, dans l'état d'esprit de quelques races inférieures, Gonds, Papous ou Ashantis, sont sûrs de tenir des documents décisifs sur les origines humaines? Ce n'est point affaire à nos études ni à la méthode historique. Mais, dans le domaine particulier de l'indianisme, nous avons aussi à réformer. C'est de l'histoire religieuse qu'il nous faut, non des spéculations comparatives pour lesquelles l'appareil historique, dans son état actuel d'élaboration, est un ornement et un leurre plus qu'un fondement véritable et un point d'appui solide. Plus il serait curieux d'envisager clairement le développement dans l'Inde du sentiment religieux, plus il est essentiel de résoudre d'abord quelques-uns des problèmes dont la solution peut seule permettre d'en jalonner la route avec confiance, de s'entendre sur la place exacte et le vrai caractère qu'il convient d'attribuer à la religion védique, de définir avec quelque précision les origines et la position relative de l'hindouisme populaire, etc.

Je ne perds pas de vue le livre de M. Lyall : je conclus en

avouant que, à mes yeux, l'intérêt en est moins dans certaines théories qu'il patronne que dans les doutes qu'il éveille, dans les points de vue qu'il ouvre. Il pourra contribuer très utilement à répandre le besoin de notions moins conventionnelles, plus vivantes, sur l'évolution sociale et religieuse dans l'Inde, à en mettre en lumière certains éléments trop négligés. Je ne puis que souhaiter de voir l'auteur donner une suite à ce premier recueil, et puiser encore pour nous au trésor de ses observations et de ses souvenirs.

E. Senart.

LE LIVRE DE BARLAAM ET JOASAPH[1],

PAR

M H. ZOTENBERG.

I.

Le livre de Barlaam et Joasaph est du petit nombre d'ouvrages qui sont devenus l'héritage commun de l'Orient et de l'Occident. Deux causes ont fait la fortune de ce livre : son caractère mystique et ascétique et ses apologues. Pour les hommes du moyen âge, c'étaient l'une et l'autre de ces causes qui le firent rechercher; dans les temps modernes, les apologues seuls lui ont conservé une certaine popularité. Considéré au point de vue de l'évolution et de la transmission des idées, le roman de Barlaam et Joasaph soulève un important problème historique : il s'agit de savoir à quelle époque et par quelle voie cette œuvre d'origine bouddhique a été apportée dans l'Asie occidentale et comment elle a été transformée en un conte édifiant pour les chrétiens, les musulmans et les juifs.

L'attention des savants a été attirée de nouveau sur cet ouvrage, il y a une trentaine d'années, par M. F. Liebrecht[2], professeur à Liège, qui, à l'aide de la publication de M. Barthélemy Saint-Hilaire sur la religion du Bouddha[3], a démontré que l'histoire du prince indien Joasaph renferme plusieurs traits empruntés à la vie légendaire du fondateur

[1] Extrait d'un mémoire qui paraîtra dans le tome XXVIII, 1re partie, du recueil des *Notices et extraits des manuscrits*, en cours d'impression.

[2] Voy. *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, t. II, p. 314 et suiv.

[3] *Le Bouddha et sa religion* (Paris, 1858).

du bouddhisme. C'était là une véritable découverte. Le savant professeur de Liége n'a eu qu'un tort, c'est de ne pas mentionner le nom de M. Ed. Laboulaye qui, quelque temps auparavant, dans un travail plein d'aperçus ingénieux, inséré au *Journal des Débats*, avait déjà signalé ces analogies[1]. Il est vrai qu'il suffit d'avoir lu une version quelconque des deux légendes pour être frappé de leur identité. Il est vrai encore que leur affinité avait déjà été reconnue, il y a trois siècles, par l'historien portugais Diogo do Couto, avec cette différence que le moine du XVI[e] siècle considérait la légende du Bouddha comme une contrefaçon de la vie du saint chrétien[2].

Une tradition qui remonte au XII[e] siècle, date probable de la première version latine, et qui a été transmise par toutes les versions occidentales, attribue l'ouvrage à S. Jean Damascène. Cette attribution a été contestée au XVI[e] siècle par le cardinal Bellarmin, qui fit remarquer que l'auteur enseignait au sujet du Saint-Esprit, « procédant du Père et du Fils », une doctrine manifestement contraire à la dogmatique de l'Église grecque et à la théologie de Jean Damascène. Le fait est que, d'après l'original, le Saint-Esprit ne procède que du Père, et que le mot *Filioque* avait été introduit, de propos délibéré, dans la traduction latine. Dans l'édition de la version française de Gui de Cambrai que nous avons donnée en 1864, M. Paul Meyer et moi, nous nous étions bornés à relever certains passages paraissant établir que le texte original est antérieur à la naissance de l'islamisme. Plus récemment, M. Max Müller, dans son essai sur la migration des fables, s'est prononcé en faveur de l'opinion traditionnelle[3].

Le texte grec du livre de Barlaam et Joasaph est représenté, dans nos bibliothèques, par un grand nombre de ma-

[1] *Journal des Débats*, 26 juillet 1859.

[2] *Decada quinta da Asia dos feitos que os Portuguezes fizerão*, lib. VI, cap. II, fol. 123 et suiv. (Lisbonne, 1612).

[3] M. Muller, *Selected Essays* (London, 1881), t. I, p. 533 et suiv.

nuscrits [1]. La Bibliothèque nationale elle seule en possède vingt. Les manuscrits les plus anciens, ceux du XIᵉ, du XIIᵉ, du XIIIᵉ, du XIVᵉ et du XVᵉ siècle, portent un titre qui nous apprend que cette histoire a été apportée de l'Inde à Jérusalem par un moine du couvent de Saint-Saba, nommé Jean. Les copistes de quelques exemplaires modernes, trompés par une orthographe vicieuse du nom de Σάϐα, écrit Σάνα, ont changé ce mot en Σινᾶ ou Σιναΐτης. Un petit nombre de manuscrits du XVIᵉ et du XVIIᵉ siècle désignent comme auteur S. Jean Damascène.

Seuls, deux manuscrits, l'un du XIᵉ siècle, conservé à la Bibliothèque Naniane de Venise [2], l'autre du XVᵉ, à la Bibliothèque nationale [3], diffèrent par leur titre de tous les autres. D'après cette rubrique, le livre de Barlaam et Joasaph, apporté de l'Inde à Jérusalem par le moine Jean, du couvent de Saint-Saba, aurait été traduit de la langue ibérienne en grec par un moine nommé Euthyme l'Ibère. Comme le texte est le même que celui de tous les autres exemplaires, cette donnée, si elle se trouvait être authentique, viendrait confirmer l'hypothèse proposée par quelques savants, suivant laquelle la rédaction grecque du roman serait la paraphrase d'une composition orientale.

Euthyme ou S. Euthyme l'Ibère est un personnage célèbre dans l'histoire ecclésiastique et littéraire de la Géorgie. Second abbé du couvent ibérien du mont Athos, il a traduit en géorgien un grand nombre d'ouvrages, notamment la Bible. On raconte qu'il avait été envoyé dans son enfance, comme otage, à Constantinople, qu'il avait à peu près oublié sa langue maternelle et qu'il ne retrouva l'usage de l'idiome géorgien qu'à la suite d'un miracle [4]. Si, par conséquent, les

[1] Ce texte a été publié par Boissonade en 1833 (*Anecdota græca*, vol. IV), d'après les deux manuscrits 903 et 904 de la Bibliothèque nationale.

[2] Voy. Mingarelli, *Græci cod. manusc. ap. Nanianos*, p. 318.

[3] Manuscrit grec de la Bibliothèque nationale, nº 1771.

[4] Voy. Brosset, *Histoire de la Géorgie* (trad.), t. I, p. 300 et 305; *Additions*

commencements de la littérature georgienne ne datent que de la seconde moitié du x[e] siècle, il est peu probable qu'un ouvrage si éminemment littéraire, comme le livre de Barlaam et Joasaph, ait été composé en un idiome encore inculte. Mais il est une preuve positive de l'impossibilité d'une telle origine. Les innombrables citations de la Bible et des Pères de l'Église qu'il renferme sont reproduites littéralement d'après le texte grec de ces livres. S'il s'agissait de citations bien distinctes du contexte, on pourrait, à la rigueur, supposer qu'un traducteur les ait cherchées dans les originaux. Cependant ce procédé n'aurait pas été applicable aux passages qui forment une sorte de mosaïque, composée de locutions tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament et et qui font partie integrante du discours. Le doute n'est plus permis lorsqu'on y trouve des étymologies grecques telles que celle de *προαιρετόν* (Éd. de Boissonade, p. 131) et celle de *κόσμος* (*ibid.*, p. 241).

Le texte grec du livre de Barlaam et Joasaph étant certainement la rédaction originale, la rubrique dont il est question ne peut être que l'assertion gratuite d'un scribe, une supercherie naïve de quelque moine du couvent d'Iveron. Elle se présente d'ailleurs en un langage qui trahit l'étranger illettré assez clairement. On peut supposer que les deux manuscrits, écrits au mont Athos, ont été copiés sur un exemplaire qui y avait été apporté par Euthyme; car, sans parler du premier S. Euthyme, qui était Arménien et le fondateur du couvent, dont S. Saba ne fut que le restaurateur, nous savons que les relations des Arméniens et des Géorgiens avec la laure de Saint Saba ont toujours été fréquentes [1].

et *éclaircissements*, p. 192. — *Journal asiatique*, 6e série, t. IX, p. 333 et suiv.

[1] Voy. Cyrille de Scythopolis, *Vita sancti Euthymii*, dans Cotelier, *Eccles. græcæ monum.*, t. II, p. 234. — *Vita sanctæ Sabæ*, *ibid.*, t. II, p. 264. Brosset, *Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie*, Saint-Pétersbourg, 1849-1851. Onzième rapport, p. 26.

L'abbé Jacques de Billy, dans la préface placée en tête de sa traduction latine, avait cru nécessaire de démontrer l'authenticité du titre qui attribue le livre de Barlaam et Joasaph à S. Jean Damascène, par un certain nombre d'arguments tirés de l'ouvrage lui-même et dont voici les principaux : 1° on rencontre dans le livre de Barlaam et Joasaph, de même que dans les ouvrages de S. Jean Damascène, des passages nombreux empruntés aux écrits des Pères de l'Église, particulièrement de S. Basile et de S. Grégoire de Nazianze; 2° Le livre de Barlaam et Joasaph contient de nombreux passages littéralement empruntés au traité de S. Jean Damascène, *De orthodoxa fide*, notamment le passage sur le libre arbitre; 3° Il renferme une dissertation sur le culte des Images, question fort controversée du temps de S. Jean Damascène. Les mêmes arguments ont eté reproduits par tous ceux qui ont défendu la même thèse. Il faut avouer cependant que, les faits allégués fussent-ils entièrement exacts, les conclusions qu'en a tiré l'abbé de Billy sont très contestables.

En ce qui concerne les citations, comme la plupart des écrivains ecclésiastiques appuient leurs démonstrations par des extraits d'auteurs plus anciens, on serait non moins autorisé, si l'on admettait le raisonnement de l'abbé de Billy, à attribuer le livre de Barlaam et Joasaph à S. Cyrille, à Anastase le Sinaïte, à Maxime le confesseur, ou à tout autre Père de l'Eglise.

Il convient de distinguer deux sortes de citations dans les ouvrages de S. Jean Damascène et dans le livre de Barlaam et Joasaph . celles de la Bible et celles des docteurs de l'Église. Les premières sont plus nombreuses dans le roman ascétique; Jean de Damas, au contraire, a mis à contribution plus fréquemment les œuvres des écrivains non canoniques. De plus, si l'on examine les paroles de l'Ancien et du Nouveau Testament qui se rencontrent d'une part et de l'autre, on constate entre elles certaines différences, et on peut affirmer que S. Jean Damascène et l'auteur du livre de

Barlaam et Joasaph n'ont pas eu sous les yeux le même exemplaire du texte sacré[1].

Les « nombreux passages » du livre de Barlaam et Joasaph qui seraient littéralement transcrits du traité *De orthodoxa fide* de S. Jean Damascène, et dont l'abbé de Billy n'a signalé qu'un seul, se réduisent en réalité à quatre ou cinq. Mais ces concordances doivent-elles faire conclure nécessairement à l'identité des auteurs, et ne s'expliquent-elles pas aussi bien par des emprunts d'un auteur à l'autre, ou mieux encore par une dépendance commune d'une source antérieure ? On peut supposer en effet : 1° que le livre de Barlaam et Joasaph, plus ancien, a été connu de S. Jean Damascène et cité par lui; ou 2° que les écrits de Jean Damascène ont été utilisés par l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph; ou 3° que le livre de Barlaam et Joasaph, plus ancien, a reçu après coup des interpolations, tirées des œuvres de S. Jean Damascène; ou enfin 4° que l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph et S. Jean Damascène ont emprunté les mêmes passages à un autre ouvrage.

En effet, la dissertation sur le libre arbitre, qui aurait été d'abord insérée par S. Jean Damascène dans le traité *De orthodoxa fide* et reproduite par lui, une seconde fois, dans le livre de Barlaam et Joasaph[2], est en majeure partie empruntée au traité de Nemésius, *De natura hominis*[3]. Une comparaison des trois textes nous montre que l'auteur du roman a eu sous les yeux l'ouvrage même de l'évêque d'Émèse, dont a fait usage également Jean Damascène. Un seul paragraphe de cette dissertation, la définition du terme βουλή, vient d'une autre source, probablement de quelque commentaire d'Aristote.

[1] Comparez, par exemple, *Barl. et Joas.*, éd. de Boissonade, p. 68, et Jean Damascène, *De orthodoxa fide*, liv. IV, chap. XXVII (*Saint-Jean*, chap. v, vers. 25, 28 et 29); *Barl. et Joas.*, p. 84 et *De orth. fide*, liv. III, chap. X (*Épître aux Romains*, chap. XI, vers. 36); *Barl. et Joas.*, p. 152 et *Patrol. gr.*, t. XCV, col. 488 et 728 (*Épître aux Romains*, chap. VI, vers. 20 et *deuxième épître aux Corinthiens*, chap. v, vers. 1 et suiv.).

[2] Boisson., p. 131 et suiv.; *De orth. fide*, lib. II, cap. XXII à XXVIII.

[3] *De natura hominis*, cap. XXXVIII (*Patrol. gr.*, t. XL, col. 733 et suiv.).

Je ne suis pas à même d'indiquer l'origine des autres passages identiques, qui se rapportent à la création de l'homme, à la chute des anges, à l'incarnation et à l'existence de Dieu[1]. Mais nous savons que la plupart des démonstrations de Jean Damascène sont empruntées à des auteurs plus anciens. Depuis que, dans les controverses religieuses, notamment dans les débats des conciles, la coutume s'était établie d'argumenter par des citations des Pères de l'Église, il existait des collections de textes, des *Parallèles*, dont les écrivains du VII[e] et du VIII[e] siècle faisaient un fréquent usage. C'est d'un recueil de ce genre, on peut le supposer, que ces extraits ont passé dans le roman ascétique, aussi bien que dans le traité théologique de Jean Damascène. Il ne s'agit naturellement que de la rédaction identique; car, en ce qui concerne le fond, les mêmes idées ont été exposées par plus d'un théologien des premiers siècles.

Quant au passage du livre de Barlaam et Joasaph qui traite du culte des Images et qui paraît en être l'affirmation doctrinale[2], on sait que, longtemps avant les ardentes controverses du VIII[e] siècle, les auteurs ecclésiastiques, dans leurs polémiques contre les païens et les juifs, avaient été amenés plus d'une fois à expliquer et à justifier la vénération dont les fidèles, sans l'approbation formelle de l'Église, entouraient les images et les reliques sacrées. Déjà S. Cyrille d'Alexandrie réfute les sarcasmes de l'empereur Julien touchant l'adoration de la croix[3]. Une apologie très positive du culte des images contre les objections des juifs, par Léonce, évêque de Néapolis en Chypre, au commencement du VII[e] siècle, se trouve citée dans la quatrième action du deuxième concile de Nicée[4]. La *Disputatio cum Herbano Ju-*

[1] Boisson., p. 45 et *De orth. fide*, lib. II, cap. XII; — Boisson., p. 46 et *De orth. fide*, lib. II, cap. IV; — Boisson., p. 51 et *De orth. fide*, lib. III, cap. I — Boisson., p. 147, et *De orth. fide*, lib. I, cap. III.

[2] Boisson., p. 166.

[3] *Contra Julianum*, lib. VI (*Patrol gr.*, t. LXXVI, fol. 796 et suiv.)

[4] Mansi, *Sacr. Concil. Coll.*, t. XIII, col. 44 et suiv. — Les nombreux

dæo, qui fait suite aux lois des Homérites, ouvrage composé vers 630, contient une apologie expresse du culte de la Sainte-Croix[1]. Photius, sous le n° CCXV de sa *Bibliothèque*, mentionne un ouvrage de Philopon, défendant le culte des Images contre Iamblique. Le *Pré spirituel*, écrit au commencement du VIIe siècle, renferme quelques récits dont la tendance manifeste est de recommander le culte des Images, notamment de l'image de la Sainte Vierge[2].

On le voit, les phrases du livre de Barlaam et Joasaph qui recommandent d'honorer les images sacrées, la Sainte-Croix et les reliques des saints, peuvent appartenir aussi bien au VIe siècle, qu'au VIIe ou au VIIIe. Elles ne sauraient prouver que ce livre est sorti de la plume du plus fervent défenseur du culte traditionnel, et il n'est pas besoin d'avoir recours à l'hypothèse d'une interpolation.

II.

Il est cependant d'autres indices, fournis par l'ouvrage lui-même, qui permettent de fixer, avec un certain degré de probabilite, l'époque où il a ete composé. La mention de S. Antoine dans un passé legendaire, le tableau du christianisme répandu sur toute la terre et occupant une place dominante, la plainte touchant l'existence de certaines hérésies, le nom même du couvent de Saint Saba, ce sont la autant de données qui conduisent au moins a la fin du Ve siècle. Le système theologique, exposé au milieu de la narration, est conforme à la dogmatique des écrivains de l'Église orthodoxe d'Orient du VIe et du VIIe siècle, de Léonce de Byzance, de Procope de Gaza, de Jean Climaque, d'Anastase le Sinaite, d'Antiochus de Saint Saba, de Maxime le Con-

temoignages présentés au deuxieme concile de Nicée, en faveur du culte des Images et attribués a des auteurs des premiers siècles sont pour la plupart apocryphes ou détournes de leur sens.

[1] *Patrol. gr.*, t. LXXXVI, col. 636.

[2] *Pratum spirit.*, cap. XLV et LXXXI.

fesseur. On peut dire aussi qu'il ne diffère pas sensiblement de la théologie de Jean Damascène, qui a résumé dans ses ouvrages toute la science religieuse de son temps et de l'époque antérieure sur Dieu, sur la Trinité, sur l'incarnation, la création, la chute et la rédemption, sur le baptême et la résurrection, sur toute la métaphysique et les institutions chrétiennes.

C'est la définition de la Trinité, en particulier les doctrines concernant la personne de Jésus-Christ, qui paraissent porter avec elles une date précise. Nous y trouvons non seulement l'affirmation catégorique des deux natures, telle qu'elle avait été formulée par le concile de Chalcédoine, mais aussi une profession de foi dyothélétique [1] caractérisée par une tendance très apparente de polémique contre le principe du monothélétisme, qui donna lieu à de nombreuses controverses durant la plus grande partie du VIIe siècle. C'est à ces mêmes débats, touchant la volonté, que se rapporte la dissertation sur le libre arbitre, dont j'ai parlé plus haut, dissertation qui est un hors-d'œuvre dans le cadre parfaitement ordonné de l'ouvrage et dont l'insertion ne s'explique que par l'importance qu'attachaient à cette question l'auteur et ses contemporains.

La profession de foi ou Ecthèse, relative au dogme d'une seule volonté en Jésus-Christ, a été promulguée en 638. Mais déjà en 633, Cyrus, patriarche d'Alexandrie, avait publié les *Neuf articles*, dans lesquels, sous une autre forme, il enseignait la même doctrine, et de longues négociations avaient précédé ces deux actes. L'apparition de cette nouvelle hérésie ne laissa pas que d'inquiéter les adhérents fidèles du dogme des deux natures. Un passage du *Pandectès*, ouvrage composé vers l'an 620, par Antiochus, moine du couvent de Saint-Saba, nous révèle toute l'étendue de leurs alarmes [2].

Que la formule dyothélétique du livre de Barlaam et Joa

[1] Boisson., p. 163.

[2] *Patrol. græc.*, t. LXXXIX, col. 1844.

saph ne soit pas simplement une réfutation de certains docteurs monophysites qui, se rencontrant sur ce point avec Nestorius, avaient également affirmé une seule volonté, ni un souvenir de la polémique contre Apollinaire, refusant à Jésus-Christ le libre arbitre, cela résulte du groupement des trois facultés, de la volonté, de l'action et du libre arbitre et, aussi, de leur attribution, non à la personne, mais aux deux natures de Jésus-Christ. Deux volontés, deux actions et deux libres arbitres, à l'état de coordination, non de subordination, se manifestant dans l'hypostase composée de Jésus-Christ, parallèlement, et non contradictoirement, sans se confondre, c'est là le dogme des deux natures dans ses conséquences extrêmes, et cette théorie dépasse en rigueur les définitions du concile de Latran et du sixième concile général, ainsi que les opinions des plus ardents dyothélites, tels que Sophronius, Maxime le Confesseur, les papes Martin et Agathon, S. Jean Damascène, qui, dans une certaine mesure, ont dû reconnaître l'incompatibilité du libre arbitre humain avec l'existence et l'action du Logos. On dirait que cette formule remonte aux premiers temps de la controverse, alors qu'aucune concession n'avait encore été faite aux objections du parti opposé, qu'elle sort du même milieu que le Pandectès d'Antiochus dont je viens de parler.

Toutefois, la thèse de la volonte douée du libre arbitre, θέλημα αὐτεξούσιον, en Jésus-Christ, n'a été soutenue, anterieurement au concile de Latran, que par Maxime le Confesseur. Celui-ci n'admet qu'une seule restriction de la liberté de la nature humaine, restriction touchant la προαίρεσις, parce que Jésus-Christ étant impeccable, il n'a pas besoin de choisir entre le bien et le mal.

L'intervention de Maxime dans les controverses monothélétiques remonte au moins à l'an 633. Il se trouvait à Alexandrie, en même temps que Sophronius et d'autres moines étrangers, au moment où le patriarche Cyrus prépara son acte d'union sur la base du dogme de l'opération unique. Les lettres qu'il écrivait vers cette époque montrent qu'il a pris

une part active à la défense de la doctrine orthodoxe et qu'il était absolument d'accord avec Sophronius[1]. Or, dans sa lettre synodale, rédigée en 634, Sophronius, qui venait d'être élevé au siège de Jérusalem, proclame la doctrine des deux opérations, en donnant une place prépondérante à l'action divine qui, dit-il, lorsqu'elle le voulait, permettait à la nature humaine d'opérer et de souffrir les choses humaines[2]. Quelle que fût la raison de ce revirement, il est certain que les sentiments de Sophronius différaient, en 634, de l'attitude antérieure du groupe des théologiens dyothélites.

Par conséquent, si l'on considère en outre que le passage du livre de Barlaam et Joasaph sur le libre arbitre a certaines parties communes avec une dissertation de Maxime le Confesseur sur la volonté, on peut admettre comme probable que la profession de foi attribuant à Jésus-Christ deux natures douées de volonté, d'action et de libre arbitre, a été ecrite antérieurement à l'an 634. Cette date, en effet, se trouve confirmee par quelques indications d'une autre nature.

III.

Au commencement de l'ouvrage, énumerant les limites de l'Inde, l'auteur profite de la mention du royaume de Perse, pour exprimer ses sentiments à l'égard de l'ennemi séculaire de l'empire romain, en ces termes : « Du côté du continent (l'Inde) confine à la Perse, contrée qui, depuis longtemps, était couverte des ténebres de l'idolâtrie, qui était tombée dans une extrême barbarie et était adonnée aux plus détestables actions[3]. » Cette invective, fort naturelle sous la plume d'un écrivain vivant à une époque où la lutte entre les deux nations durait encore, et dans une province continuellement exposée aux attaques d'un voisin barbare, ne se comprendrait pas si l'on voulait supposer que l'auteur a ecrit après le

[1] *Patrol. græc.*, t. XCI, col. 112, 533 et 589.
[2] *Ibid.*, t. LXXXVII, col. 3168, 3173.
[3] Boisson, p. 3

triomphe de l'islamisme, alors que la Perse était anéantie. Le souvenir encore récent de l'invasion de la Palestine, en l'an 614, a pu inspirer au pieux moine ces paroles amères adressées aux infidèles qui avaient sévi contre les chrétiens, massacré les moines de Saint-Saba, emmené captif le patriarche de Jérusalem et qui avaient enlevé la précieuse relique de la Sainte Croix. Cependant, la victoire s'étant déclaré pour les Romains, quelques années plus tard, et l'empereur Héraclius ayant reconquis la Sainte Croix, il est peut-être permis de voir une allusion à cette heureuse tournure des événements dans un autre passage du livre où on lit : « Et bien que l'ennemi (c'est-à-dire Satan), ne pouvant se résigner à la défaite, suscite encore maintenant des guerres contre nous autres croyants, persuadant les sots et les faibles d'esprit à rester attachés à l'idolâtrie, sa puissance est tombée et ses armes sont brisées, par la puissance du Christ[1]. »

Bien qu'il nous présente l'histoire d'un prince indien, l'auteur a choisi les modèles et les couleurs de sa composition dans le royaume de Perse, qu'il était à même d'observer de plus près. Les épisodes de la persécution dirigée par le roi indien contre les chrétiens, reproduisent en substance les scènes analogues qu'on lit dans les auteurs syriens et arméniens représentant, avec la même exagération, le fanatisme des rois sassanides. Il est fait allusion plus d'une fois au reproche, fréquemment formulé par les sectateurs de la religion mazdéenne contre le christianisme, d'être une religion antisociale. Les croyances des Perses, désignés sous le nom de Chaldéens, sont exposés d'une façon assez précise. Il est dit que le principe de leur religion est le culte des éléments, « du ciel qui tourne », de la terre, de l'eau, du feu, des vents, du soleil, de la lune et de l'homme[2]. Par l'homme, il faut entendre le roi de Perse, auquel on attribuait le caractère divin. Il est question, à différentes reprises, de l'erreur qui

[1] Boisson., p. 55 et 56.
[2] *Ibid.*, p. 241 et suiv.

consiste a croire à l'existence d'un règne du mal[1]. Les relations des prêtres et du chef des mages avec le roi indien rappellent le rôle des mobeds et du mobed suprême de la religion mazdéenne dans le royaume des Sassanides[2].

On sait que Chosroès Anouschirvân, souverain à l'esprit ouvert et curieux, cherchait, malgré son attachement à la religion nationale, à se rendre compte des croyances et des philosophies étrangères[3]. De même le roi du livre de Barlaam et Joasaph dont le portrait ressemble singulièrement au grand Chosroès : «Ne vois-tu pas, dit le roi à son fils, quelles peines et quelles fatigues je m'impose souvent, soit dans les expéditions contre les ennemis, soit en m'occupant d'autres affaires de l'État ? Je ne me refuse pas, au besoin, à supporter la faim et la soif, à marcher à pied et à coucher par terre. Quant à l'argent et aux richesses, je m'en soucie si peu et je les méprise tant que, sans compter, je vide toutes les chambres de mon palais pour construire de grands temples en l'honneur des dieux et les orner avec toutes les magnificences, ou pour prodiguer de grandes sommes aux troupes. Par conséquent, comme j'ai si peu d'inclination pour les plaisirs et tant de constance à supporter les peines, si j'avais reconnu que la religion des Galiléens était meilleure que celle que nous avons, avec quel empressement n'aurais-je pas cru devoir, en négligeant tout le reste, m'appliquer à gagner mon salut ?... Et en effet, je me suis livré à un examen laborieux, j'ai passé bien des jours et des nuits à ces recherches, convoquant des sages et des savants pour en délibérer, et conférant avec plusieurs de ces gens que l'on appelle chrétiens. Et par une enquête diligente et une ardente recherche, j'ai découvert le chemin de la vérité...; j'ai vu

[1] Boisson., p. 45, 51, 165, 173.

[2] *Ibid.*, p. 262 et suiv.

[3] Voy. Élisée Vartabed, *Soulèvement national de l'Arménie chrétienne*, trad. par Grégoire Kabaragy, p. 16. — *The third part of the Ecclesiat. hist. of John of Ephesus*, lib. VI, cap. XX. — Agathias, lib. II, cap. XXVIII (éd. de Paris, p. 66 et suiv.)

qu'il n'y en a pas d'autre que celui que nous suivons aujourd'hui, en adorant les dieux suprêmes et en nous attachant à cette vie agréable et charmante qu'ils ont donnée à tous les hommes, cette vie qui renferme tous les plaisirs et toutes les joies, et que les chefs et les maîtres des Galiléens ont follement dédaignée, de sorte qu'ils renoncent volontairement même à cette délicieuse lumière et à toutes les joies que les dieux nous ont accordées pour en jouir...[1] ».

Comme les divers épisodes de la partie narrative du livre de Barlaam et Joasaph ont leurs parallèles dans la vie du Bouddha, il est inutile de rechercher si l'auteur n'a pas connu aussi l'aventure, plus ou moins transformée par la légende, d'un autre prince qui, fils d'un roi polythéiste et professant la religion chrétienne, avait été relégué dans une ville éloignée du royaume et s'était révolté contre l'autorité de son père. En effet, l'histoire d'Anouschzâd, fils du grand Chosroès, bien que les traditions persanes attribuent à l'emprisonnement et à la révolte de ce prince des motifs exclusivement religieux, n'apporte au roman de Joasaph aucun élément nouveau[2]. En revanche, l'une des principales scenes du livre, le colloque entre les païens et les chrétiens, en présence du roi de l'Inde et de son fils, rappelle par plus d'une ressemblance un fait historique, célèbre dans les annales de la Perse, à savoir l'assemblée solennelle dans laquelle furent discutées, devant le roi Qobâd et son fils Chosroès, les doctrines de la secte de Mazdak[3], et ces anologies, à part le sujet de la controverse et à part aussi le dénouement, ne paraissent pas dûes seulement au hasard.

Quoi qu'il en soit de ces rapprochements, il ne paraît pas douteux que l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph n'ait composé plusieurs de ses tableaux d'après nature, ayant sous

[1] Boisson., p. 222 et suiv.

[2] Voy. Firdousi, *Livre des rois*, trad. par J. Mohl, t. VI, p. 173 et suiv. Noldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arab. Chronik des Tabari*, p. 467 et suiv.

[3] Firdousi, *l. c.*, t. VI, p. 116 et suiv.

les yeux le royaume encore existant de la Perse et avant la conquête musulmane. Il met dans la bouche du principal orateur de la conférence, dont il vient d'être question, la déclaration suivante : « Nous savons, en effet, ô roi, qu'il y a trois sortes d'hommes en ce monde : les adorateurs de ceux que vous appelez dieux, les juifs et les chrétiens[1]. » Si, au moment où il écrivait ces lignes, l'islamisme avait été connu en dehors de l'Arabie, aurait-il pu passer sous silence une secte religieuse qui venait d'apparaître avec tant d'éclat sur le théâtre du monde ? On ne saurait non plus prétendre qu'il rentrait dans le plan de l'auteur de ne pas mentionner la religion musulmane, parce qu'il aurait voulu placer sa fiction dans les premiers temps du christianisme; car on ne trouve aucun indice d'une telle préoccupation. On a vu, au contraire qu'il représente le christianisme triomphant et le domaine du paganisme fort réduit. Mais la violente polémique contre le paganisme montre aussi que celui-ci n'avait pas entièrement disparu, et le seul genre d'idolâtrie que l'auteur ait pu connaître est celle de la religion mazdéenne.

[1] Boisson., p. 240.

LA FRONTIÈRE TURCO-PERSANE

ET

LES PÈLERINS DE KERBÉLA,

PAR

M. LE Dr SAAD,

MÉDECIN SANITAIRE À HANÉGUINE.

اگر خسته جانی بگو یا علی

Quand ton âme est affligée prononce le nom d'Ali.

La commission du Journal a reçu de Constantinople, il y a près de six mois, quelques renseignements sur le fameux pèlerinage de Kerbéla. En sa qualité de médecin sanitaire, l'auteur, qui malgré son nom musulman, paraît être d'origine européenne, était bien placé pour observer, et son récit offre un réel intérêt. Je me suis borné à en retrancher quelques détails par trop techniques et à donner au style une allure un peu plus française. Sur ce dernier point le lecteur est prié de ne pas se montrer trop exigeant.

B. M.

Dans le vilayet de Bagdad, à une distance d'environ vingt-sept heures de cette ville et à deux heures et demie de la frontière persane, est située, sur la rivière *Alvend*, la petite ville de Hanéguine. Bien que le nombre de ses habitants ne dépasse pas quatre mille âmes, elle est assez importante par sa situation limitrophe et surtout comme station sanitaire, les pèlerins qui viennent de la Perse devant y subir une visite médicale. Ce qui ajoute à l'importance de la ville, ce sont les

nombreuses caravanes marchandes qui y passent, le commerce principal entre la Perse et la Turquie se faisant presque exclusivement par cette voie. L'Iran fournit principalement des tapis, du toumbéki, de l'opium, des châles, de la soie, des moutons, des mules, du riz et de la graisse en petite quantité. Le transit consiste surtout en sucre, marchandises manufacturées, poivre, etc.

Le pèlerinage commence habituellement vers la fin du mois d'avril. Les caravanes sont plus nombreuses pendant les mois d'août, de septembre, d'octobre et de novembre; elles diminuent au mois de décembre. Pendant les autres mois ce ne sont que quelques touristes et caravanes marchandes qui passent par la route de Hanéguine.

Le pèlerinage comprend quatre parties principales, d'après les fêtes qui en font l'objet et dont voici le nom : 1° celle du Kourbān bairām (fête des sacrifices, qui a lieu le 10 du mois de zil-hidjé); 2° la fête commemorative de la mort de Hussein, qui a lieu au mois de mouharrem); 3° celle de la tete de Hussein transportée de Damas à Médine, appelée *Erbaʿïn* (quarante), parce qu'elle est célébrée le quarantième jour après la fête précédente; 4° celle d'*Adi Ziaret* (pèlerinage ordinaire), qui a lieu vingt jours après le mois de mouharrem. Elle est consacrée à la joie et instituée en souvenir de la tête de Hussein retrouvée par ses sectateurs.

La plupart des pèlerins appartiennent à la secte des *Chutes;* ils se rendent d'abord à Kerbéla, ensuite à Nédjef, et beaucoup d'entre eux vont jusqu'à Samarra. Le peu de *Sounnites* qui se trouvent parmi eux viennent généralement de l'Afganistan, de Kaboul, Kandahar et Hérat; ils traversent le désert pour aller à la Mecque. Il y a quelquefois, mais rarement, des pèlerins juifs. Les uns se rendent au tombeau d'Ezéchiel (*Kéfr peïghamber*), près de la ville de Hillé, les autres à celui d'Esdras, au delà de la ville de Korna, sur le Tigre, d'autres encore visitent la tombe du prophète Josué (*nébi Youcha'*), qui se trouve près de Bagdad, sur la route qui conduit à la petite ville persane Gādim (*imam moussa el-gādim*). Quant à

IMPRIMERIE NATIONALE.

des Européens de distinction faisant partie des caravanes, je n'en ai rencontré que deux en trois ans. Mais les ouvriers européens ne font pas défaut; ils arrivent avec les caravanes de la Perse, et la plupart dans un état déplorable.

A l'approche de la saison du pèlerinage, des *tchaoucks*, espèce de courriers, parcourent les villages de la Perse. Assis sur un tapis, au milieu de la place publique, ayant devant eux un *samovar* (théière russe) d'une grandeur respectable, des deux côtés duquel s'élèvent deux pains de sucre, ils prononcent différents discours en l'honneur de l'imâm Hussein, ensuite ils changent habilement de thème pour entretenir l'assistance des dépenses occasionnées par le pèlerinage qui, naturellement, d'après leur dire, sont minimes, l'avoine, la paille et les frais de logement aux stations ne coûtant presque rien. En même temps on sert du thé et l'on encourage les assistants à en prendre, par les mots : « En boive qui aime l'imâm Hussein! » Les noms de ceux qui déclarent vouloir prendre part au pèlerinage sont inscrits dans un registre et plus tard on leur indique l'endroit du rendez-vous. A partir du 15 août, notre ville de Haneguine est transformée en un vaste caravansérail.

Les habitants, paresseux et indolents en tout autre temps, déploient alors une activité et une habileté qu'on ne leur supposerait pas, pour convaincre les pèlerins de la nécessité de se procurer les objets dont les gens de la ville veulent se débarrasser. La première année que j'habitais ici, le nombre des pèlerins était très considerable; il en passa plus de 57,000 avec plus de 10,000 cadavres. La cause en était la suivante : l'année précédente, les pèlerins avaient attendu longtemps devant la porte de l'imâm Ali, sans que celle-ci, en dépit de leurs instances, se fût ouverte, lorsque soudainement les deux battants s'ouvrirent d'eux-mêmes. Sur quoi les pèlerins, de retour dans leurs foyers, se mirent à raconter qu'Ali, en personne, leur avait ouvert les portes de son sanctuaire (*Ziaret*). Le récit de ce miracle, mis en scène par les gardiens des Ziarets de Kerbéla et de Nédjef, ne manqua pas de

produire une grande sensation; on prêtait même au Chah de Perse l'intention de faire le pèlerinage. Les gardiens ont du reste des raisons particulières pour entretenir l'amour d'Ali et de Hussein, car il est rare qu'un pèlerin riche arrive les mains vides. L'un apporte des châles et des tapis de valeur, l'autre des pièces d'orfèvrerie, des pierres précieuses ou des animaux rares. On offre même les premiers cheveux des nouveaux-nés.

De même que la loi impose à chaque musulman, homme et femme, le devoir religieux de faire au moins une fois dans sa vie le pèlerinage de la Mecque en personne ou par délégation, les Persans, eux aussi, sont tenus de faire au moins une fois dans leur vie celui de Kerbéla. Ils en rapportent le titre de *Kerbélayi* et tous leurs péchés sont considérés comme expiés. Pour s'assurer cet avantage, ils parcourent des centaines de lieues, soit à pied soit à âne, en supportant patiemment toutes les privations et les fatigues de la route. Les malades eux-mêmes sont animés du même zèle; car le désir le plus ardent des Chiites est de mourir et d'être enterrés dans la terre sacrée, à côté du sanctuaire. Quelques-uns, une fois à Kerbéla, profitent de l'occasion pour se rendre à la Mecque, mais le nombre en est restreint, parce qu'ils redoutent les Arabes qui, prenant pour prétexte une profanation du tombeau de Mahomet à la Mecque, commise autrefois par des Chiites les ont, à différentes reprises, dépouillés et tués.

Quand vous demandez à un pèlerin où il va, il vous répond : *Aghama ghidérim* (je vais auprès de mon agha, c'est-à-dire Ali). Je n'ai jamais entendu jurer un Persan par Allah (Dieu) ou le Prophète (Mahomet). C'est toujours le nom de l'imām Ali ou d'Abbas qu'ils invoquent; ce dernier surtout leur inspire un grand respect. Le nom d'Ali est toujours sur leurs lèvres; à chaque occasion ils se servent de l'exclamation : *Ya Ali! Ah djān!* (Oh Ali, Ali (mon) âme!). Pour assurer le crédit à ses mensonges, qui ne sont pas rares, le Persan jure par Allah ou Mahomet, ou par la tête de son interlocuteur (*bachuñ itchun*), rarement par sa propre tête (*ba-*

chum itchum); il a ses raisons pour cela. Mais dans les cas rares où il dit la vérité, il l'affirme en jurant par l'imām Ali ou Hussein.

Déjà avant l'arrivée de la caravane, la place de la Quarantaine fourmille de monde. Cette dernière se trouve installée dans un khân menaçant ruine : le projet d'une nouvelle quarantaine sur une vaste échelle, à une distance de 250 mètres du khân où elle se trouve actuellement, projet dû à l'initiative de Midhat Pacha, n'a pu être mené à bonne fin faute des fonds nécessaires La dépense d'une somme de 4,000 livres, qui avait à peine suffi pour en jeter les fondements, fait regretter la suspension du travail. Des désœuvrés de toute espèce, des *bakkals* (épiciers), des *sarrafs* (changeurs d'argent), des soldats, des douaniers, tous fourmillent sur la place et dirigent leurs regards pleins d'impatience sur la route de la Perse.

Enfin le cri : *Zouvār gueldi* (les pèlerins arrivent) se fait entendre Lentement et en longues files la caravane s'avance, les bêtes chargées des caisses contenant les morts et des *mahaffs*, caisses en bois pouvant contenir un homme, (chaque bête en porte deux), sont entremêlées aux cavaliers montant des chevaux, des ânes, des mules ou des chameaux. A côté de cette multitude bariolee marchent les pèlerins qui appartiennent à la classe pauvre, le bourdon à la main et la panetière sur le dos. Le plus profond silence règne dans cette foule où tous les peuples de l'Iran sont représentés. De temps a autre se fait entendre la voix d'un derviche aux cheveux flottants qui, un vase en noix de coco a la main, invite à l'aumône tous ceux dont l'exterieur promet un accueil favorable à sa demande; il crie sans cesse : *Ya hakk* (oh Dieu!), ou *Allah mevdjoud* (Dieu existe). A la tête de la caravane se trouve un tchaouch qui est generalement un descendant du Prophète (Seiid); il tient à la main un étendard aux armes de la Perse, un lion avec le soleil levant. Cet étendard porte aussi le nom de Nasreddin Chah ou un verset du Koran, et au dessous le nom du tchaouch. Quand la caravane a passe le pont près du khān, le tchaouch se met à réciter une prière

sur un ton mélancolique qui, au milieu de tous ces cercueils, fait une impression pénible.

Aux mois de septembre et d'octobre, le nombre des pèlerins augmente à un tel degré que les deux khâns ne suffisant pas pour les loger tous, la plupart campent en dehors de la ville sous des tentes. Arrivé dans son quartier, le pèlerin donne tout d'abord les soins nécessaires à sa bête; il la conduit à l'eau et lui achète de la paille et de l'avoine. Ensuite il se rend, l'aiguière en cuivre à long col dans la main droite, à la rivière qui passe près de la quarantaine, pour procéder aux ablutions dans les formes prescrites par la loi religieuse. On les voit, accroupis sur une longue file, les manches de leur chemise retroussées, faire l'*abdest* (ablution) de la main gauche. Cette besogne accomplie, ceux qui sont accompagnés de domestiques se mettent à leur aise, font étendre des tapis pour eux et leurs femmes, pour ces dernières toujours à part, et préparer le thé dans le samovar. En attendant, le *kalian* (pipe persane) ou, à défaut de celui ci, une courte pipe en argile, fait le tour de l'assemblée et les assistants n'oublient jamais de prononcer le *bismillah* (au nom de Dieu) de rigueur avant de se livrer à ce plaisir. Le café est presque inconnu en Perse; en revanche, le thé est la boisson favorite, et, comme le tabac, elle ne fait jamais défaut même chez le plus misérable. On en prend deux fois par jour, le matin trois verres et le soir, au coucher du soleil, dans les mêmes proportions. De là, la consommation immense de sucre, le seul produit européen dont les Chiites fassent usage. Parfois, j'ai aussi rencontré des fumeurs d'opium. Ils font chauffer, au moyen d'un charbon ardent, des morceaux d'opium de la longueur d'un centimètre sur l'ouverture d'une boule en verre, et en aspirent la fumée par un tuyau.

Le besoin de se laver après leur arrivée ne se fait guère sentir chez les pèlerins persans; riches ou pauvres, jamais je ne les ai vu employer le savon qui, comme produit de l'Europe, est supposé être impur. Dans les cas où ils sont obligés de se laver les mains, ils se contentent de mettre la main

droite en contact superficiel avec l'eau; ordinairement ils préfèrent les frotter avec la graisse et les essuyer ensuite dans leur barbe.

Les pèlerins trouvent de quoi manger chez les *bakkals*, devant le khân : ils achètent des dattes (*kourma*), leur fruit favori, qu'ils aiment à manger avec le pain, des melons d'eau, du *yôourt,* espèce de lait caillé auquel on ajoute de l'eau, des concombres, des grenades, des figues, etc., rarement de la viande. La préférence qu'ils donnent aux aliments précités est démontrée par le fait que deux mille pèlerins consomment à peine un mouton. Beaucoup d'entre eux apportent du biscuit ou du yôourt seché (*kourout*). Ce fromage, qui ressemble à du gravier, est broye dans l'eau chaude pour être mangé ensuite avec du pain. Ce repas est si peu substantiel, qu'on se demande, non sans étonnement, où ces gens-là puisent la force nécessaire pour supporter les fatigues et les privations de la route. Il va sans dire que les bakkals et les marchands de paille hachee et d'avoine font d'excellentes affaires. La ville retentit des cris des marchands. Le marchand de figues, par exemple, ne se lasse pas de crier : *indjir hékīm est, indjas sahīl est* (la figue est medecin, la prune est lourde), le petit garçon porteur du panier contenant les pains crie : *ai noun! ai noun! hai! hai! ghelñ bouraya* (eh! du pain! eh, du pain! eh bien, venez ici) ou : *hai ghéliñ tchai itchméyé* (voyons, venez boire du the!). Les personnes aisées, comme les fonctionnaires, et les riches se coiffent de bonnets en peau de moutons noirs, appeles *koulah;* les Zouvārs (pèlerins) turcs portent de gros bonnets de grenadiers. Seuls les descendants de Mahomet, les *Âkhounds* (theologiens) et les *Mudjtèhids* (docteurs de la loi religieuse) portent le turban. Il y en a qui, en eté, ombragent leur front d'une visière mobile en cuir, d'autres portent une casquette en gros feutre qui, s'adaptant parfaitement à la tête, est enveloppée, audessus des oreilles, d'un mouchoir de soie; d'autres encore, comme les habitants d'Ispahan et de Yezd, font usage du bonnet phrygien. La redingote forme des plis autour de la

taille; les pantalons sont faits à la franque; dans la classe aisée, d'une étoffe moitié soie, chez les pauvres, d'un nankin bleu qui est fabriqué dans le pays. La coupe de ces vêtements varie beaucoup; mais on préfère ceux dont le bas est large et flottant. Dans la vie ordinaire le peuple porte le costume entier en nankin aux manches larges et ouvertes. Un châle, enveloppant plusieurs fois la taille, sert de ceinture. On porte aussi des ceintures de cuir, bouclées par devant. Les riches portent des bas fabriqués à Khoï (ville de Perse) qui sont les meilleurs et les plus couteux. Les moins opulents en portent de qualité inférieure, ou ils se contentent de s'envelopper les jambes de laine, comme font les *tcharvadārs* (muletiers). La chaussure est celle que l'on porte dans tout l'Orient.

Les femmes s'enveloppent d'un large manteau bleu qui, de la tête aux pieds, les déguise comme un domino et les fait paraître semblables les unes aux autres. Par dessous elles portent un large pantalon auquel les bas sont cousus. Le visage est caché sous un morceau de toile blanche (*roubend*), long et étroit, qui est percé devant les yeux en forme de treillis. Le pieds sont chaussés de pantoufles.

Un objet qui fait rarement défaut chez les pèlerins aisés, est le *tesbīh* (chapelet). On le tient dans la main soit pour jouer avec, soit pour le consulter; dans le dernier cas on procède de la manière suivante. Le Persan, avant d'entreprendre une affaire, prend au hasard une poignee de grains et les laisse passer par les doigts en prononçant sur chaque grain les mots : *soubhān allah, elhamdou lillah, vallah* (Dieu soit béni, Dieu soit loué! Par Dieu!) La coincidence du dernier grain avec le premier des trois mots signifie que l'entreprise peut ou non réussir, avec le deuxieme qu'on peut l'exécuter sans crainte et être sûr du succès, avec *vallah* qu'il faut absolument y renoncer. Le chapelet est consulté aussi par celui qui demande une audience ou désire aller au harem, quand on est embarassé pour le choix entre deux mets, pour faire un achat, etc.

Un autre objet de luxe très en vogue chez les Persans est la turquoise (*firouzé*). L'espèce la plus belle et naturellement la plus coûteuse que l'on porte est le *koubbédār* (en forme de coupole). Elle est d'une couleur bleu de ciel foncé et a la forme d'un sein de femme. Les pèlerins du Khorassan offrent souvent des turquoises à vendre, mais elles sont pour la plupart sans valeur.

Chaque pèlerin est obligé de se munir d'un *tezkéré* (certificat) de la quarantaine de Hanéguine. Mais comme ces gens-là, à de rares exceptions, ne se soumettent que difficilement à l'acquittement de ce devoir, l'employé chargé de délivrer le certificat se trouve presque toujours dans une situation embarrassante. Ils supposent tous que le fonctionnaire, comme dans leur pays, peut en fixer le droit à son gré et au mieux de ses intérêts. Aussi se mettent-ils à marchander, sans vouloir comprendre que, la taxe réglementaire étant imprimée sur le certificat, toute fraude de la part de l'employé est impossible et que c'est dans la caisse centrale, à Stamboul, que les recettes sont versées. Grâce à ces pourparlers interminables, l'expédition d'un seul tezkéré demande souvent une demi-heure. L'objet du litige ne dépasse généralement pas deux piastres (46 centimes) et cependant les riches, même les princes du sang, et il y en a une foule en Perse, n'ont pas honte de barguigner, souvent d'une manière effrontée. Outre le certificat délivré par la Quarantaine contre payement de dix piastres et appelé *saʿati* (délivré pour une heure), il leur faut encore un passeport, *mourour tezkéréssi*, aussi appelé *sakal-tezkéréssi* (certificat pour des personnes barbues) sur lequel la police perçoit un droit de huit piastres. Cette dernière dénomination s'explique par le fait que la police n'exige pas des femmes le *tezkéré* de la dernière catégorie. Un droit de cinquante piastres est encore perçu par la Quarantaine pour chaque cadavre ou squelette. Les cadavres doivent être renfermés dans des caisses en fer-blanc hermétiquement soudées. Quant aux squelettes, la plupart des pèlerins les apportent dans de petites caisses ou des sacs qu'ils

attachent sur le dos de la bête, de telle sorte qu'ils se trouvent assis dessus. Les pèlerins turcs chargent souvent un cheval de trois ou quatre squelettes, en le montant en même temps. Les femmes se livrent parfois à une curieuse contrebande : elles cachent les squelettes dans leurs larges robes, une partie sur le sein, l'autre entre les jambes. Le nombre de celles que nous avons prises en flagrant délit, tout étonnées de notre perspicacité, n'est pas des moins considérables. Mais le comble de la ruse employee quelquefois par les Persans, pour se soustraire à l'acquittement de la taxe, consiste en ce qu'ils portent sur eux, renfermés dans un petit sac, les ossements de leur père ou de leur mere réduits en poudre qu'ils font passer pour de la farine. On m'a raconté que, peu de temps avant mon arrivee ici, le fait suivant s'était passé, et je ne le mets nullement en doute. Un pèlerin de Kerbela, arrivé à Hanéguine, va au bazar pour faire quelques emplettes. Il charge ses deux compagnons de route de cuire du pain pendant son absence. Comme il tarde à revenir, ceux-ci se mettent à table et ont pourtant soin de lui garder sa part. Il revient et mange de fort bon appétit. Quand, après le dîner, il examine ses effets, il s'aperçoit que le sac contenant les os de sa mère, reduits en poudre, manque. Après de longues recherches infructueuses, il s'adresse à ses camarades et apprend que le sac en question a fourni la farine nécessaire au repas. Après des lamentations et plaintes sans fin, il actionne les deux anthropophages devant le *adjem naibi* (agent consulaire persan), qui les engage à prendre un purgatif et à renoncer à toute nourriture jusqu'à ce que tout soit digéré. L'occasion ne nous manque pas non plus de découvrir des squelettes cachés dans les sacs à fourrage, dans les panetières et les ballots de marchandises.

En Perse, il y a une classe d'hommes, appelée *naach-kech*, qui se chargent du transport des cadavres de la Perse à Kerbéla. Il n'est pas rare que ces entrepreneurs amènent vingt et même quarante cadavres à la fois. Bien qu'ils soient largement payés, il s'en trouve parmi eux qui ont assez peu

de conscience pour se débarasser de leurs dépôts arrivés à la frontière, surtout des squelettes. A Kerbéla ils se font délivrer par le Molla qui garde l'entrée du paradis (*djennet*) un certificat conçu à peu près en ces termes : «En effet, Kelb Ali ou Kelb Hussein (Kelb est une abréviation de Kerbélayi) a porté le cadavre de N. N. ici et, de nos propres mains, nous l'avons déposé dans les portes du paradis. (Signé :) Molla Mohammed.» Celui qui ne connait pas les Persans et l'enseignement donné par leurs Mollas, ne croit pas possible ce que je viens de relater. Ainsi on leur enseigne qu'il est contraire à la loi religieuse de dépenser de l'argent en Arabie ou en Asie Mineure. C'est pourquoi la majorité des pèlerins proclame ouvertement que la contrebande est permise (*halâl*). Pour pouvoir réaliser plus facilement leurs projets à cet égard, ils tâchent souvent d'exciter des désordres, ce qui rend excessivement pénible la tâche des employés de la Quarantaine. La première année que j'habitais ici, il est arrivé plus d'une fois que des troupes de pèlerins, sans avoir payé la taxe sanitaire, tentaient de s'ouvrir le passage en criant : *Ya Ali, Ya Hussein!* On était forcé de recourir à la force militaire. Les plus bruyants sont ceux qui viennent du Khorassan et d'Ourmia. Heureusement les pèlerins, à l'exception des Zouvārs turcs, ne sont que rarement armés de fusils se chargeant par la culasse. La plupart ont seulement un large *kama* (couteau circassien) et un fusil à un ou deux coups, quelques-uns aussi une paire de vieux pistolets passés à la ceinture.

Un des traits les plus marquants du caractère des Persans est l'amour immodéré de l'argent; il les pousse jusqu'à renier leurs femmes et leurs enfants. La plupart, en protestant contre l'injustice de la Quarantaine, soutiennent avec opiniâtreté qu'ils n'avaient aucune connaissance d'une taxe à payer. Ce sont surtout les habitants d'Ispahan et de Hamadan qui mettent ainsi à l'épreuve la patience des fonctionnaires. Voilà par exemple un pèlerin qui s'adresse au caissier pour se faire délivrer le certificat. Il débute poliment par le salut : «*Selām*

aleïkom, Agha (ou Mirza). Combien coûte un *tezkéré?* — Dix piastres. — Combien cela fait-il? — Un demi-médjidié (2 fr. 30 cent.). — Est-ce vraiment comme ça, dis-moi, est-ce que tu ne me demandes pas trop, Mirza? — Non, c'est l'ordre du Padichah. — Mais nous sommes de pauvres gens. — C'est indifférent, car l'argent n'est point pour moi. — Certes, il est pour toi, Agha, fais donc une petite réduction sur la taxe, que Dieu augmente ta fortune! — Pas d'un para. — Pour l'amour de l'imām Ali (ou par ta tête), baisse un peu ton prix, je n'ai plus d'argent. — Ton refus ne sert à rien. — Pourquoi pas, n'es-tu pas un musulman et n'ai-je pas la chance, Dieu merci, de ne pas être un infidèle? » Après avoir épuisé inutilement tous ses arguments il a même recours à des grossièretés, après quoi il se décide enfin à payer. Quand il le fait en monnaie de son pays, vous pouvez être certain qu'il tâchera de surprendre votre bonne foi en vous présentant des pièces fausses avant d'en donner une de bon aloi. Vous croyez être debarassé de lui. Mais, en revenant sur ses pas, il dit : « Agha, j'ai un âne avec moi, faut-il que je prenne un *tezkéré* aussi pour lui? » On lui répond négativement et on lui demande en même temps : « *Zen né dārī?* (n'as-tu pas une femme?) — Oui, dit il, faut-il que je paie pour elle? — Mais certainement. — Alors, Agha, je t'en prie, donne-moi plutôt un tezkere pour mon âne, je n'en veux pas pour ma femme, elle est vieille. » J'ai rarement vu des pelerins, même parmi les hommes bien élevés, qui auraient paye sans difficulté. La cause en est à chercher, comme je l'ai déjà dit, dans les instigations des Âkhounds et des Mollas qui leur font croire que les Sounnites exploitent les Chiites autant que possible. Il n'y a pas lieu de s'en étonner; on sait que les Persans, qui sont pour la plupart Chiites, haïssent les Sounnites d'une haine encore plus intense que les Chrétiens. On trouve dans les livres religieux des Chiites des choses inouïes en fait de malédictions proférées contre les Sounnites; même le Khalife Omer et la mère du Prophete y sont comblés d'outrages. Dans la plupart des cas

l'autorité locale, en se conformant aux lois du pays, s'empresse de saisir ces sortes d'ouvrages; elle envoie la moitié de chaque livre au vilayet de Bagdad et brûle l'autre. La couverture en est restituée à son propriétaire. Il va sans dire qu'il y a aussi bon nombre de livres de cette catégorie qui échappent à la rigueur de la loi et à la vigilance des fonctionnaires turcs.

Quant aux rapports entre les deux sexes, il règne parmi les pèlerins une grande licence, peu compatible avec les devoirs du pèlerinage. Il y a des Persans qui, ne trouvant pas le temps d'accompagner leurs femmes pendant le pèlerinage, les cèdent formellement à un de leurs amis, gratis ou contre payement d'une certaine somme; il en est d'autres qui, en qualité de remplaçants des maris, conduisent plusieurs *hanoums* (dames) chez l'imām Ali. Rien, du reste, n'est plus facile que la conclusion d'un mariage et sa dissolution. En déposant une taxe de cinq piastres chez l'imām on peut contracter mariage même pour un jour. Les femmes épousées ainsi temporairement portent le nom de *sighés*, pour les distinguer des *'akdis*, c'est-à-dire celles qui sont mariées en vertu d'un contrat qui empêche le mari de divorcer, à moins qu'il n'y ait des raisons prévues par la loi religieuse. L'enfant conçu ou né pendant le pèlerinage est regardé comme *séïid*, surtout quand il est venu au monde un vendredi. Ainsi s'explique le nombre prodigieux de séïids que l'on rencontre en Perse; on m'assure qu'il y en a des villages entiers. Cette caste, qui est, comme les Mollas, les Âkhounds et les Mudjtèhids, un fléau pour le pays, a une influence énorme chez les Chiites. Le plus pauvre d'entre eux a libre accès près du Chah. Ils m'ont exprimé plus d'une fois leur étonnement d'être assujettis à la taxe sanitaire. « Nous, enfants du Prophète, disent ils, nous ne payons pas même de redevance au Sultan, de quel droit nous en imposez-vous une? » — Le drap vert ou bleu dont les séïids se font confectionner leurs habits, quand ils ne l'emploient pas exclusivement pour la ceinture, (le bleu, du reste, n'est en usage que chez les Per-

sans seuls), est, dit-on, respecté même par les brigands, qui ne dépouilleraient ni tueraient ces séïïds.

La plupart des pèlerins qui passent par Hanéguine sont originaires des localités suivantes : Ispahan, Hamadan, le Khorassan, Tabriz, Téhéran, Rècht, Yezd, Koum, Chiraz, le Mazendéran, Kazvîn, Bouloudjird, Bakou, Ourmia, Kouba, Erdébil et Kirmanchah. Les petites villes de la Perse et du Caucase méridional fournissent, elles aussi, leur contingent.

Les habitants d'Ispahan et du Mazendéran, arrivent pour la plupart à ânes et sont vêtus sordidement. Ils sont très avares, menteurs à l'excès et toujours disposés à la contrebande des cadavres. Les pèlerins du Khorassan montent de préférence le cheval ou le chameau. Ils sont d'un caractère fier et arrogant, violents et querelleurs. Ceux de Téhéran sont en général gens de basse classe et de mauvaises mœurs. Les villes de Rècht, Bakou, Kouba et Ourmia fournissent encore les pèlerins les plus honnêtes, bien que les têtes chaudes ne fassent pas complètement défaut parmi eux.

Les Arabes qui font partie des pèlerinages passant par Hanéguine sont pour la plupart du Bahreïn. Le pèlerinage accompli, ils prennent le titre de *Mèchhèdi*. Leur conduite est toujours loyale. Je n'ai jamais rencontré un mendiant parmi eux. Leur fierté naturelle les empêche de demander l'aumône, même dans la plus affreuse misère Quel contraste avec les Persans!

Les Zouvârs turcs ont l'air provoquant et opiniâtre, mais ils sont pour la plupart faciles à traiter; ils prennent leurs tezkérés sans difficulté, mentent rarement et ne se livrent pas à la contrebande. Les hommes, ainsi que les femmes, sont presque toujours à cheval et souvent armés d'un fusil russe se chargeant par la culasse. Quelques-uns de leurs avant-coureurs, que je questionnais sur leur gouvernement, se scandalisaient, tout en louant leur administration, de ce que les Moscovites ne suivaient pas la religion mahométane. Le zèle religieux ne les empêche pas du reste d'accorder aux femmes, dans certains cas, les libertés dont elles jouissent en Eu-

rope. Ils ne font, par exemple, aucune difficulté d'appeler un médecin et de lui permettre l'examen médical pour des cas inhérents à leur sexe. Leur dialecte est un turc fort ancien, très peu mêlé de mots arabes et persans. Comme ils font souvent disparaître dans la prononciation les dernières syllabes des mots, on éprouve une certaine difficulté à les comprendre. Ils sont en très mauvais termes avec les pèlerins persans qu'ils qualifient de *keupeï-oglou* (fils de chien). Ils profitent quelquefois du pèlerinage pour faire le trafic de certains articles de commerce qu'ils apportent : des fusils russes se chargeant par la culasse, fort recherchés dans la Mésopotamie, des montres, du safran, etc. On connaît le proverbe : *Hem ziaret hem tidjaret* (C'est en même temps pèlerinage et commerce). — Les plus beaux pèlerins turcs que j'aie vus, étaient les gens du cheikh Chāmil, chef d'une troupe circassienne.

Les *Kaoulis*, Bohémiens, exploitent le pèlerinage encore plus que la classe précédente, pour s'assurer un profit. Ils font le commerce de chevaux et d'ânes et disent la bonne aventure. Le Korân et la clavicule d'un mouton à la main, ils crient : *Hissābi goher, fettah-i-fāl, addad-i-nédjim* (calculateur, diseur de bonne aventure, compteur d'étoiles).

Comme dernière classe des pèlerins qui passent par ici, je citerai les *Berbéris*. Ils ont beaucoup d'analogie avec les Kaoulis, seulement ils ne volent pas comme ceux-ci et ont leur résidence fixe en Perse. Ce sont de pauvres gens : deux ou trois d'entre eux possedent un âne en commun.

Le jour du départ, de bon matin, avant que les pelerins quittent le caravanserail, le tchaouch, investi de la qualite de chef religieux, convoque sa troupe sur la place devant le khân et prononce à haute voix une priere en l'honneur de l'imām Ali. Quand la caravane est arrivée à *Tell esselām* (colline de la paix) située à une distance de deux heures de Kerbéla, le tchaouch étend son manteau et s'assied dessus. Les pèlerins mettent ensuite pied à terre et déposent une somme d'argent sur un tapis également placé devant lui. Le

pèlerinage accompli, le tchaouch se met avec sa troupe en route pour leur pays; il a cependant soin de rentrer un jour avant ses hommes au foyer commun. Frappant à la porte de la maison de chaque pelerin, il dit : *Kèrbélâyi Hussein (ou Ali* etc.) *bésélamet bâz ghecht* (Kerbélâyi Hussein ou Ali etc. est heureusement retourné). Les riches parmi les pèlerins font cadeau à leur avant-coureur des bêtes qu'ils ont montées pendant le pèlerinage ou d'une somme d'argent d'une valeur correspondante.

FRAGMENT D'UNE LETTRE DE M. RENÉ BASSET AU RÉDACTEUR DU *JOURNAL ASIATIQUE*.

(Voir ci-dessus, p. 352.)

.....Voici quelques renseignements destinés à compléter la lettre que je vous adressais d'Ouargla. A N'goussa, j'ai copié, pendant la route entre Ouargla et Touggourt, la chronique des sultans de N'goussa, les Oulad Badia, en rivalité perpétuelle avec ceux d'Ouargla, les Oulad Alaloum, et j'ai continué de recueillir sur mon passage, dans les *qsours* où je m'arrêtais, de nouveaux documents sur les dialectes berbères. La zenatia de l'Oued Rir' ne se parle plus qu'à N'goussa, Blidet Amer, M'garin, Ghamra et Temacin : elle est éteinte à Touggourt. C'est donc à Temacin que j'ai dû m'adresser pour recueillir une quinzaine de contes dans ce dialecte. De plus, les chefs de la zaouia de Temacin, Si Mohammed es-Sghir et Si Ma'mmar, pour lesquels j'avais des lettres personnelles du gouverneur, m'ont fait un excellent accueil et m'ont communiqué la liste trop courte hélas! de leurs manuscrits. J'y ai fait copier le كتاب العدوانى, recueil de légendes historiques sur le Sahara de la province de Constantine. Depuis mon retour à Alger, j'ai reçu, grâce à l'intermédiaire de M. Boujac, la liste de huit manuscrits d'ʿAïn Mahdi, dont quatre, renfermant des ouvrages historiques,

me sont absolument inconnus; puis une courte liste des manuscrits de Sidi Oqbah près de Biskra et, par MM. de Calassanti Motylinski et Le Châtelier, des textes dans les dialectes du Mzab et d'Ouargla.

Agréez, etc.

René Basset.

Alger, 23 juin 1885.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME V, VIIIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.